المركز القومى للترجمة

چان لاكروا

نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

ترجمة: يحيى هويدى

أنور عبد العزيز

تقديم: أنور مغيث









2693

ميراث الترجمة

إن أحد الأهداف الرئيسة لهذا الكتاب أنه يقدم جانبًا من الخلفية المؤسسية والأكاديمية تساعد فى تفسير كيف تطورت الفلسفة الفرنسية خلال القرن العشرين، فإن اعتقادى بأن النقص النسبى للوعى السائد بين الطلاب والدارسين الناطقين بالإنجليزية للنظام الأكاديمى الفرنسى، وأيضًا للدور الذى يلعبه هذا النظام فى التكوين العقلى للفلاسفة الفرنسيين قد نتج عن قصور الانتباه إلى كثير من العوامل المهمة التى أثرت فى الانتشار التاريخى للفلسفة فى فرنسا. وهذا القصور فى الانتباه يظهر بوضوح للغاية فى حالات المفكرين الفرنسيين البنيويين فى حقبة ما بعد 1960، بالإضافة إلى أن هذا القصور فى الانتباه يُعبر عن نفسه فى عدد من الوسائل والأساليب. فهناك، أولاً إحساس عام بأنه فى الوقت الذى نجد فيه الكثير من هؤلاء المفكرين يستجيبون للبنيويين السابقين عليهم، نراهم يستلهمون، وعلى نحو أكثر مباشرة، فكر الفلاسفة الألمان "هوسرل"، "هيدجر"، "نيتشه"، وعلى وجه الخصوص، فلسفة "هيجل"، وإنى آمل - من خلال التناول التاريخى - للقرن العشرين أن أنهض بتصحيح هذه التصورات الخاطئة عن الفلسفة الفرنسية.

تصميم الغلاف: هانى الشناوى

نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2693
- نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة
- چان لاكروا
- يحيى هويدى، وأنور عبد العزيز
- أنور مغيث
- 2016

هذه ترجمة كتاب:

Panorama De La Philosophie Francaise Contemporaine
By: Jean Lacroix

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

تأليف: جان لاكروا

ترجمة: يحيى هويدى

أنور عبد العزيز

تقديم: أنور مغيث



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

لاكروا، چان
نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة/ تأليف: چان لاكـروا؛
ترجمة: يحيى هويدى، أنور عبد العزيز.
القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦
٢٤٤ ص، ٢٤ سم
١- الفلسفة الغربية
(أ) هويدى، يحيى (مُترجم)
(ب) عبد العزيز، أنور (مُترجم مُشارك)
(ج) مغيث، أنور (مُقدم)
العنوان ١٩٠

رقم الإيداع: ١٤٦٣١ /٢٠١٥
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978 - 977 - 92 - 0356 - 0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تقديم

ثمة اتفاق شائع لدى مؤرخي الفلسفة على اعتبار ديكارت أبا الفلسفة الحديثة. ولقد أتاح ذلك للفلسفة الفرنسية مكانة مرموقة في الإنتاج الفلسفي الحديث. ولقد ازدهرت الفلسفة بعد ديكارت بشكل كبير في ألمانيا وإنجلترا وبعد ذلك في أمريكا. وعلى الرغم من أن الخطاب الفلسفي هو بطبيعته خطاب كوني، أي إنه موجه للبشر كافة على اختلاف ثقافاتهم، فإنه يحمل بعض السمات القومية للبيئة الثقافية التي ولد فيها واحتضنته. ومن هنا كانت للفلسفة الفرنسية خصائص تميزها.

فهي تهتم بالإنسان أكثر مما تهتم بالأشياء وتحاول دائما الغوص في أعماق النفس البشرية كما أنها تسلك طريق التأمل الفلسفي، مهما كان طويلا، بصبر ومثابرة. كما ابتعد فلاسفتها عن بناء الأنساق الفلسفية المعقدة أو اللجوء إلى الألفاظ القديمة المهجورة. واقتربت الفلسفة في فرنسا كثيرا من الأدب، إما بتبني الأنواع الأدبية للتعبير عن الفلسفة، كما هو الحال مع فولتير وروسو، وكذلك مع كامو وسارتر، وإما بابتكار أساليب جديدة في النثر كما هو الحال مع مونتاني وبسكال.

الأسلوب الفلسفي الفرنسي قريب من لغة الحياة اليومية وبعيد عن الإغراق في المصطلحات الميتافيزيقية. وكان المفكر الإيطالي أنطونيو جرامشي في تحليله لمفهوم الحس المشترك يرى أنه مليء بالخرافات والمتناقضات، وهو، على حد تعبيره، جامع لكل هلوسات التاريخ. إلا أن هذا الحس المشترك أو بمعنى آخر وعي الجماهير، في لحظات تاريخية معينة، مثل لحظات الثورات، يميل لأن يكون

حسا نقديا. وفى هذه الحالة يرى جرامشى أنه يمكن للطبقات الشعبية الفرنسية أن تستفيد من الإنتاج الفلسفى الفرنسى؛ نظرا لأسلوبه المألوف والقريب من لغة رجل الشارع، فى حين أن الطبقات الشعبية الألمانية ستكون أقل حظا؛ لأن الإنتاج الفلسفى الألمانى يستخدم أسلوبا صعب المنال.

فى النصف الثانى من القرن العشرين عادت الفلسفة الفرنسية تحتل موقع الصدارة فى العالم بفلاسفتها الوجوديين والماركسيين والبنيويين. أما النصف الأول من ذلك القرن، والذى انشغل العالم فيه بحربين عالميتين كبريين فقد كان مرحلة بالغة الخصوبة والثراء فى تاريخ الفلسفة الفرنسية، شهدت ابتكارا مذهلا فى المشكلات المطروحة وفى مناهج التناول. والكتاب الذى نقدمه للقارئ يبين هذه الحقيقة بشكل ممتع ومثير. ويكفى أن ننظر إلى فيلسوف للعلم مثل باشلار، والذى لم ينشغل بتحديد خطوات المنهج العلمى، كما هى عادة فلاسفة العلوم وإنما بحث فى المناطق الغامضة التى تجمع بين العلم والخيال وبين الإنجازات العلمية والرغبات النفسية الدفينة اللاواعية. ولننظر أيضا إلى البعد الروحى أو الدينى فى الإنسان، والذى تناوله الفلاسفة الفرنسيون المعاصرون من زوايا جديدة مبتكرة تختلف عما تعودنا عليه فى اللاهوت التقليدى. كما تفاعل الفلاسفة الفرنسيون مع مذاهب ومدارس فلسفية أجنبية فأطالوا عمرها وأكسبوها تنوعا؛ فعلى سبيل المثال تبنى سارتر وميرلوبونتى وريكور فينومينولوجيا هوسرل فى بداية مسيرتهم الفلسفية، فاتجه بها الأول نحو علم النفس، والثانى نحو نظرية الإدراك، والثالث نحو فن التفسير. ويمكن أيضا أن نلاحظ الحضور الخاص لفلاسفة مثل ماركس ونيتشه وكيركجورد، ولكن فى إطار تناول جديد يخرج عن المألوف وينسج شبكة من العلاقات بين مفاهيم فلسفية كنا نظنها منفصلة أو متباعدة.

والكتاب الذى بين أيدينا يلقى الضوء على هذه الفترة المهمة التى تمتد حتى عقد السبعينيات فى القرن العشرين.

وجدير بالذكر أن هناك تأثيرًا كبيرًا فى المشهد الفلسفى العالمى المعاصر للفلاسفة الفرنسيين، لا سيما ميشيل فوكو وجيل ديلوز وجاك دريدا وجان فرانسوا ليوتار. ويتجلى هذا التأثير فى تكوين أيديولوجيات حركات التمرد السياسى، وفى بيانات المدارس الطليعية فى الفن، وفى النقد الثقافى، ونظريات ما بعد الاستعمار، ونقد المركزية الأوربية. ولقد ساهم التلقى الأمريكى لأعمال الفلاسفة الفرنسيين فى إعطائهم هذه الأهمية العالمية، بل قيل إن الفيلسوف الفرنسى لا ينال مكانته التى يستحقها فى بلده إلا بعد الاهتمام الأمريكى به.

ولكن هذه الأهمية العالمية لم تكن إلا حصيلة إنتاج فلسفى مكثف طوال التاريخ القريب الذى يبدأ مع القرن العشرين.

وهذا الكتاب يلقى الضوء على هذا الإنتاج فى تعدده وتنوعه. وقد اختار المؤلف فى وضعه لهذ الكتاب، الذى يضعنا فى قلب الفلسفة الفرنسية المعاصرة، إستراتيجية ذات ثلاثة أبعاد: أولها أن يقوم بالتغطية الواسعة لأكبر عدد من الفلاسفة، وثانيها أن يعرض لهم من خلال لغة متاحة للقارئ غير المتخصص، وثالثها ألا يكون هدفه هو عرض مذهب الفيلسوف وتلخيصه، بحيث ينقل للقارئ الشعور الواهم بأنه قد أحاط بفكر الفيلسوف وكون فكرة متكاملة عن فلسفته، وإنما تقوم طريقته فى تناول الفلاسفة على إلقاء الضوء على مفهوم فلسفى أو على كتاب أو على موقف للفيلسوف بصورة تنقل لنا جوانب الأصالة والتجديد فى أعماله، دون أن تكون بديلا عن قراءة الفيلسوف نفسه والاستزادة فى دراسة أعماله؛ فالمؤلف يعرض الفلاسفة بصورة تدفع القارئ إلى مزيد من التعمق والمعرفة.

ولو شئنا أن نصف أسلوب مؤلف الكتاب من خلال استعارة تشكيلية، لقلنا إنه لا يرسم بورتريها للفلاسفة محدد الملامح والقسمات، ولكن يرسم منظرًا طبيعيا عامًا للفلسفة الفرنسية. إنه ينثر بريشته بقعا لونية هنا وهناك، لكنها تنتهى إلى أن تكون منظرا عاما مليئا بالجبال والأنهار والأشجار والسحب.

هذه النظرة البانورامية الواسعة على تلك الفترة المهمة والخصبة فى تاريخ الفلسفة الفرنسية، بل وفى تاريخ الفلسفة العالمية المعاصرة، لها فضل الكشف عن المناخ الفكرى الذى نشأت فيه فلسفة الأعلام الفرنسيين المعاصرين الكبار، وتتيح لنا أن نرسم مسارا فكريا متواصلا لتطور الفلسفة الفرنسية المعاصرة، كما أنه يبعث من جديد فلاسفة كبارًا كان يمكن أن يطويهم النسيان، رغم أهمية أعمالهم، مما يجعل القارئ يشعر بلذة الاكتشاف وبأن الكتاب ملىء بالمفاجآت السارة.

ولقد عكف على ترجمة الكتاب أستاذان كبيران هما: الدكتور يحيى هويدى أستاذ الفلسفة، والدكتور أنور عبد العزيز أستاذ اللغة الفرنسية، فخرج الكتاب، فى لغته العربية، يتميز بدقة التعبير وجمال الأسلوب وسلاسته.

أنور مغيث

المشتركون فى هذا الكتاب

المؤلف :

جان لاكروا : استاذ الفلسفة بجامعة ليون .

المترجمان :

الدكتور يحيى هويدى : الاستاذ بكلية الشريعة ـ جامعة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية . حصل على الليسانس والماجستير الممتازة من قسم الفلسفة بكلية الآاب جامعة القاهرة ، عضو بعثة جامعة القاهرة الى فرنسا من عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٥٥ ، دكتوراه الدولة فى الفلسفة مع مرتبة الشرف من السربون عام ١٩٥٥ . عين مدرسا فاستاذا مساعدا بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ثم استاذا لكرسى الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٦٦ ، ثم رئيسا لقسم الدراسات الفلسفية والنفسية بها .

كان وكيلا ثم عميدا لكلية الآداب جامعة القاهرة ، له عدة مؤلفات فى الفلسفة المعاصرة والاسلامية من اهمها : باركلى (من سلسلة نوابغ الفكر الغربى) ـ مقدمة فى الفلسفة العامة ـ دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ منطق البرهان ـ ما هو علم المنطق ؟ (دراسة نقدية للفلسفة الوصفية المنطقية) ـ دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ـ تاريخ فلسفة الاسلام فى الشمال الافريقى .

عمل مستشارا ثقافيا لمصر فى أكثر من دولة واشترك فى عدة مؤتمرات وملتقيات اسلامية وبخاصة فى الجزائر .

الدكتور أنور عبد العزيز : تخرج فى قسم اللغة الفرنسية بكلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٣٩ ، عمل مدرسا بالمدارس المصرية بين عامي ١٩٣٩

و ١٩٤٩ وحصل فى خلال هذه المدة على بعض الدرجات العلمية أهمها دبلوم معهد التحرير والترجمة والصحافة من جامعة القاهرة . حصل على دبلوم الدراسات العليا ، ثم دكتوراه الجامعة مع مرتبة الشرف الاولى من السربون، كما حصل على دكتوراه الدولة مع مرتبة الشرف الاولى من جامعة باريس .

عين عام ١٩٥٤ مدرسا بكلية المعلمين بالقاهرة ، ثم مراقبا عاما للغة الفرنسية بوزارة التربية والتعليم ثم استاذا مساعدا للغة الفرنسية وآدابها بكلية البنات بجامعة عين شمس ، ومشرفا على القسم المناظر فى جامعة القاهرة ، ثم استاذا لكرسى اللغة الفرنسية وآدابها بجامعة عين شمس .

له عدة مؤلفات اهمها « النقد وعلم الجمال » نشر له كتاب « الكونت لوثريامون » بدار نشر بايو بسويسرا ، كما نشر له مقالان فى مجلة « علم الجمال » الفرنسية . القى محاضرات هامة بالاذاعة الفرنسية عن « الآلهة المصرية القديمة فى الادب الفرنسى الحديث » ، كما القى محاضرتين بالاذاعة المصرية عن الشاعر بودلير . قام بترجمة كتاب « علم النفس فى خدمة العلم » بالاشتراك مع زميل له ، وترجم كتاب « قصص فرعونية من العصر القديم » للأثرى الفرنسى لوفيفر ، كما ترجم كتاب « بحث فى علم الجمال » الذى نشرته هذه المؤسسة .

محتويات الكتاب

صفحة

القسم الأول

فلسفات التأمل العقلى

القسم الثانى

فلسفات الوجود

القســم الثــالث

ابستيمولوجيا ـ انثروبولوجيا ـ سيكولوجيا
نظرية المعرفة ـ علم الانسان ـ علم النفس

تقديم

تلبية لرغبة الكثيرين جمعنا بين دفتي هذا الكتاب مقالات نشر اغلبها ، ولا اقول كلها ، في صحيفة مسائية تصدر في باريس ، مما جعلنا ملتزمين بامرين : الأول ، ان الموضوعات التي تنشر في صحيفة ما تختار تلبية لأحداث الساعة : وتكون متفقة مع ما يفترض أن يكون عند القراء وعند الكاتب من اهتمامات . والثاني اننا اخترنا هنا ثلاثين مقالا من بين ثلاثمائة نشرت على مدى عشرين عاما ، وكان لا بد لهذا الاختيار أن يكون تحكميا هو الآخر .

الا ان هذا لا يعني اطلاقا اننا لم نكن موضوعيين في اختيارنا . فاذا كنا قد اغفلنا بعض كبار الفلاسفة ، فذلك ببساطة لم يكن الا لأن فلسفاتهم لا تدخل ضمن اطار هذا الكتاب . ومع ذلك فاننا نعتقد اننا لم نهمل موضوعا من الموضوعات الفلسفية الكبرى التي عولجت في فرنسا منذ عام ١٩٤٤ . ولكننا اضطررنا الى تضييق الدائرة لتكون لدينا فرصة للتحدث عمن عالجوها أيضا .

ولقد جاء تصنيفنا للمقالات هنا مصطنعا ، ولم يكن من ذلك بد حتى نسهل على القارىء مهمة أن يجد ما يبحث عنه . وسيرى القارىء اننا خصصنا المكان الاكبر لفلسفات التأمل العقلي التي تواصل تقليدا فلسفيا فرنسيا أصيلا . وعرضنا بعد هذا لفلسفات الوجود التي تضم ما اطلق عليه ، بشيء من الدعابة : اسم الثلاثة العظام في الفكر الحديث : الماركسية ، والوجودية ، والشخصانية . وان يكن تأثير هذه الفلسفات أوسع بكثير من الرقعة التي خصصناها لها هنا . وفي قسم ثالث من الكتاب جاء أكثر تنوعا من سابقيه اوردنا نماذج من بحوث أكثر تخصصا في ميادين نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) وعلم الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم النفس (السيكلوجيا) .

وعندما نخاطب على أعمدة احدى الصحف آلاف القراء ينبغى أن نتوخى الوضوح والتركيز والايجاز بقدر الامكان . وللمقال الصحفى ضروراته التى تقتضى تجنب كل صبغة تكنيكية والوقوف بقدر عند السطحية . لكننا حاولنا أن نتلافى تلك العيوب هنا . فأعدنا النظر فى جميع المقالات ، مع اطالتها حينا ، وتعديلها دائما ، لكن دون مساس بطابعها الأول .

وعلى القارىء أن ينتظر منا هنا ان نقدم له « مدخلا » أوليا وغير تام ، قد يؤدى ايجازه الى شىء من الغموض . ونحن من تجربتنا الطويلة نعرف مدى الصعوبة التى تكتنف الايجاز . وعلى أى حال ، فان ما ينتظره القارىء منا هو أن نعرض له فكر غيرنا ، لا أفكارنا نحن . ونرجو القارىء الا ينسب الينا نحن مسئولية الأفكار التى غالبا ما سيجدها متعارضة ؛ لأننا اضطررنا فى تحليلنا لها الى أن نقترب منها ما وسعنا ذلك مع تفادينا ان نشير الى المراجع التى قد لا يكون لها موضع كبير فى كتاب من هذا الطراز ، وحاولنا فى كل مرة أن نفهمها من الداخل ، وأن نبسط الشرح فيها كما لو كانت أفكارنا نحن .

غير أننا اذا كنا قد تجنبنا أطلاق احكام خاصة من جانبنا ، لأن دور الناقد هو التعريف بالآخرين لا استغلال الفرصة للتعريف بنفسه ، الا أن القارىء الفطن لن يعسر عليه أن يميز المنحى الذى يتجه نحوه تعاطفنا العقلى (١) .

---

(١) تعمدنا أن تكون مراجع البحث غير تامة ، فهى لا تبين جميع آثار المؤلف ، ولا كل ما كتب عنه ، بل تقتصر على ما انتفعنا به فى تحرير هذا الكتاب وما هو انفع لفهمه .

مقدمـــة
تطور الفلسفة الفرنسية

ما كانت الفلسفة الا تفكيرا تساؤليا ، يتساءل فيه الانسان عن الانسان . وما كان الفيلسوف ــ بعكس المشتغل بالعلوم ، الذى يلتزم بضرورة ايجاد حلول دقيقة محددة لمسائل علمية أو رياضية ــ الا مفكرا يؤجل الى أجل غير مسمى الحل النهائى للمشكلة التى تعرض له ، تاركا هذا الباب مفتوحا لبحث آخر . انه ذلك الرجل الذى يلقى على نفســه دائما أبدا ، ســؤال أبى الهول هذا : ما هو الانسان ؟ لقد كتب رينيه بيسيير عام ١٩٦٥ كتابا اختار له عنوانا يعبر عن ازلية هذه الحقيقة ، ويضم بين دفتيه شيئا من التناقض . كان هذا العنوان هو : البحث عن الحقيقة : (الفلسفة الخالدة) .

لذا كان من الطبيعى ان تتطور الفلسفة كما يتطور الانسان نفسه . وها نحن أولاء نحضر اليوم احدى مراحل هذا التطور . على أنه يلوح أن من مميزات الفكر الحديث ازدياد التوفيق قدما بين العقل والتجربة ، حيث انتهى او كاد ينتهى ، عصر المنافسة القديمة بين العقـلانية والتجريبية ، واخذت العقلانية تسير نحو المرونة من خلال محاولات يصيبها النجاح أحيانا وتمنى بالاخفاق احيانا اخرى ، واذا بها ، بصورتها هذه تتفق مع التجريبية الأصيلة . وهكذا لم تعد الفلسفة تقنع بالتحرك فقط داخل مفهومات نظرية بحتة ؛ بل نجدها وقد هبطت الى عالم الانسان ، وبدلا من ان تتخذ نقطة بدئها من المثل الفكرية نراها وقد أصبح تفكيرها ينصب على الأحداث الباطنية ، والخارجية على السواء . . انها أصبحت تحويلا لاحداث التجربة من خلال العقل .

حقا ان هذا الاتجاه قد ظهر فقط أول ما ظهر فى فترة ما بين الحربين العالميتين ؛ ولو ان بوادره الاولى كانت موجودة اصـــلا منذ عام ١٩٠٠ على ايدى فيلسوفين ، يختلف أحدهما عن الآخر تماما ، نقصد بهما « جوبلو » فيلسوف المنطق ، و « روه » فيلسوف علم الأخلاق ؛ اذ لم يعـد المنطق بالنسبة للأول علم المعايير الأولية الفكر ، بل صار تحليلا سيكولوجيا للعقل

البشري وهو يعمل ، لا يمكن فهمه الا من واقع « التجربة العلمية » . ولنذكر هنا أن الصفة الكبرى لفلسفة اوجست كونت هي انها استبدت بالمنطق الشكلي الضيق دراسة عمل التفكير العقلي الواقعي في مختلف المجالات ، دون ان تفصل بينه وبين المادة التي يطبق عليها . اما « روه » فقد اوضح كيف ان علم الأخلاق لم يعد يستنبط قواعده من مبادىء نظرية بحتة ، بل رجع بدرجة كبيرة الى ما كان عليه عند أرسطو ، علما يدرس نفس الانسان الفاضل ولا ينفصل عن « التجربة الأخلاقية » . واخيرا ما كانت فلسفة « الظاهريات » اليوم الا ترجمة لحركة أعمق واشد شمولا لهذه الفلسفات .

لعل الكتاب الذي قدمه لنا چان فال مؤخرا « نحو العيني » هو الذي يمدنا اليوم بفكرة سليمة عن الحركة الفلسفية في الأعوام الخمسين الاخير .. اذ هو يوضح كيف ان فلسفة اليوم ترمى الى توسيع التجربة في ذاتها بعيدا عن النظريات والمذاهب . فقد لوحظ منذ مطلع القرن العشرين قيام حركة جدلية ، او على الأقل ، اتجاه يمتنع عن البدء بمحاور فكرية ، ويرد اعتبار المحسوس في مقابل التصور النظري .

من هنا أعيد وضع نظرية المعرفة في مكانها الصحيح الثانوي في عالم الفلسفة ، بعد ان كانت تتمتع بهيبة كبرى خلال القرن التاسع عشر . وحتى فكرة الوعي اصبحت موضع بحث ، او – على الاقل – بدلا من ان تكون سجنا للفرد داخل ذاته ، اصبحت انفتاحا نحو العالم الخارجي وتعايشا معه . وضعفت الثقة في فكرة النسق الفلسفي ، وفي طريقة املاء المشكلات وفرضها ، واخذت مشكلة الوجود تختفي أمام مشكلة القيم ، وبرزت الجهود التي ترمى الى المصالحة مع الوجود العيني : تلك كانت المؤشرات لظهور تحول حقيقي في عالم الفلسفة .

ولقد بحث ديركهايم ، حوالي عام ١٩٠٠ ، في مجال الدين ، عن اصل وطبيعة الذهن ، كما اكتشفه برجسون في نمو الحياة نفسها ، وحاول لابرتونيير جهده ان يربط اللاهوت من جديد بجذور الحياة المسيحية التي يمثل البر أحد متطلباتها الأولى . وبالرغم من انعدام التطابق بين الديمومة الخاصة عند برجسون والتصور الجمعي عند ديركهايم والبر عند لابرتونيير – الا انها تدل جميعا على اتساع التجربة ، وعلى امتداد طريق المعرفة ، وبالاختصار ، تدل على ظهور موقف فلسفي جديد .

هذا الموقف الجديد ، دفع العديد من الفلاسفة المحدثين الى نوع من جدلية المتناقضات بين الداخلى والخارجى ، أو بين ما نعايشه وما نفكر فيه . فمن ناحية ، نجد أن من أهم الصفات المميزة لعصرنا هذا ـ بصرف النظر عن معارضة الماركسية ـ انتصار الذاتية وفتح الشهية نحو البحث فى الجوانى . ولكن اذا كان العالم فى نظر القدامى « مليئا بالآلهة » فقد جاءت المسيحية فقربت الالهى من البحث الانسانى ، ولم تعد تنظر اليه نظرة القداسة ، أو بالاحرى ، جعلت منه « موضوعا » . وعلى اية حال فان هذا هو ما مهد السبيل لتقدم علوم الطبيعة : وما كان يمكن تسلسل الافكار فى تصور ديكارت للعالم على غرار الآلة لولا أن ساعدت المسيحية على ذلك . اضف انه لو كان العالم موضوعا خالصا ، لما كان للانسان أن ينتمى اليه انتماء كليا الا اذا اعتبر هو موضوعا ضمن الموضوعات الاخرى . من هنا كان نوع من « الانسجام الأزلى » بين الديانة المسيحية وفلسفات الذات . فالانسان المسيحى لا يستطيع انقاذ ذاتيته الا بفضل صلته بالله وبالذوات الأخرى . ومن هنا ، كان من الطبيعى ان تنتصر الذاتية من جهة كفلسفة وكفكرة . لكن من جهة أخرى ان تصطحب معها بحوثا متعددة عن « الآخرين » ، وأن تؤدى الى « المتعالى » . والى جانب هذا ، كان من الطبيعى أيضا ان يأتى تفكير عكسى ، تنقلب فيه هذه الحقيقة .. ذلك انه لم يكن ممكنا تجنب ان يبحث الانسان عن سند له ، لا لدى الآخرين فحسب ، بل كذلك لدى الأشياء : هكذا تعين على الذاتية المتطرفة ، وهى على العموم وجودية ومستوحاة بدرجات متفاوتة من « كيركجارد » ان تؤسس مشكلة العلاقات مع العالم . وهذا ما يفسر وجود الحرية « كقيمة » فى محور التفكير الفلسفى المعاصر . اذا كانت القيم تفرض نفسها ، واذا كانت هذه القيم موضوعية ، فماذا يكون المعنى الذى تحتفظ به الحرية ..؟ واذا كانت الحرية خلاقة افلا يمكن أن تتحول الى خروج على القانون ، أو الى اباحية ..؟ من هنا كان التفكير العميق ، والمجهود الشاق الذى بذله « دوميرى » مثلا ليثبت أن القيم لا توجد فى سماء من المعقولات ، وان البشر يحققون وجود تلك القيم فى مسيرتهم التاريخية ، وانهم ـ اى البشر ـ رغم ذلك لا يخلقون تلك القيم دون قواعد أو قوانين ، ولكنهم يخلقونها فى علاقتها الوثيقة بالمطلق . واذا كان العقل لا يخضع لمعايير خارجة عنه ، فانه مع ذلك فى اساسه ذو طابع معيارى ..

واقد تولدت عن مثل هذه الصعوبات فى فرنسا مناقشات طويلة بين الماركسيين والفلاسفة الذين يرجعون تفكيرهم الى « الكوجيتو » ؛ فكانت معركة لم تنته ظاهريا الى حل ما ، وظل كل طرف فيها على مبدئه : فرفض

الماركسيون كل فلسفة تكون الذات محورها ، وحاول غير الماركسيين بصورة أو بأخرى اقحام ماركس داخل فكر ديكارت ، ولكنهم لم يتوصلوا الا الى متناقضات ، او الى نتائج تلفيقية . ومع هذا لم تكن هذه الجهود بلا طائل ، فالمعلوم عامة ان المواقف الفلسفية للشيوعية قد اصطبغت بصبغة من المرونة ، نتيجة لتطورها السياسى بدون شك . ومن ناحية اخرى ، وعلى وجه أخص ، نلاحظ ان الجهود التى قامت من اجل التوفيق بين التفكير العقلى والحياة قد أتت بكثير من الثمار . فكل الفلسفة الحديثة تقريبا تبذل قصارى جهدها لوصف الانسان الحى الذى يعيش فى قلب العالم وقبل انطلاقه نحو التفكير ، نقصد « انسان ما قبل التفكير » . (١)

ويقدم الفيلسوف المعاصر « ميرلوبونتى » فى كثير من العمق والدقة البالغتين ، تحليلا لحالات تجربتنا الحية التى تبدو فيها العلاقة بين الانسان والعالم كاحدى المعطيات الأولية التى يشرع الوعى فيما بعد وفى خطوة متاخرة فى التمييز فيها بين الذات والموضوع . فمعنى انك تعيش ان تكون من هذا العالم ، وان تعمل وتناضل فى بيئة ما ، وان تتفاهم وهذه البيئة . . وهكذا يمكن التحدث — وعن طيب خاطر — عن « كوجيتو سابق على التفكير » ، وأمكن ايضا للبعض ان يوجه اللوم الى ديكارت لانه أعطى لجانب التفكير فى الكوجيتو اهتماما أكبر مما ينبغى ، ولم يهتم بما يكفى بزاوية « أنا موجود » ، وكما قال كير كجارد : كان يجدر به أن يقول بالأحرى ، انا أفكر ، فانا غير موجود . . او ، كما يمزح فاليرى معارضا ويقول : « أحيانا أفكر ، وأحيانا انا موجود » . فالانسان عند فال كما هو عند هيدجر ، كائن « متخارج » ، يوجد فى آن واحد ، فى الأشياء وفى نفسه ، كما يعلو على الداخل والخارج . وهاهو ذا چان فال فى كتابه « رسالة فى الميتافيزيقا » يؤكد ان هناك رغبة تشغل بال الفكر الحديث دائما ، وهى « اتصال الانسان فى جوهره بما هو جوهرى فى الأشياء . . »

تؤدى مثل هذه المواقف بطبيعة الحال الى اهتمام خاص بالجسد ، باعتباره آداة الامتداد بجذورنا فى هذا العالم ، وما نظرية « جسدى » عند جابرييل مارسيل الا تمييز فعلى لصورة خاصة من صور الفكر المعاصر . . وما كتاب ميشيل هنرى وعنوانه « فلسفة الجسد » الا امتداد بعيد لتلك النظرية ، فهذا الفيلسوف ، اذ يعيد فلسفة « مين دى بيران » (٢) يحاول

---

(١) L'homme pre reflexif

(٢) Maine de Biran

جهده أن يدخل الجسد فى دائرة الوجود ، وهى بنفسها دائرة الذاتية .. ثم يكتشف الجسد الذاتى كأساس للجسد الملموس وللجسد الموضوعى باعتباره موضوعا معروفا . والواقع أن المشكلة الحقيقية عند « بيران » مشكلة انطولوجية . (٣)انها مشكلة الجسد ، لا باعتباره موجودا ، بل باعتباره كائنا .. اى انها مشكلة كينونة الجسد . فاذا لم يكن « الأنا » نابعا من ذاته ، فماذا عسى ان يكون الوجود ؟ هذا سؤال يلقيه بيران .. ثم يسير قدما ، متبعا منهجا ظاهريا يقوم على رد كثير من الحقائق الى الذات حتى يصل الى تأويل الحقيقة الأصلية على أنها حقيقة وجود تكون دائما فى انتظار الذاتية المطلقة التى يكون الجسد احد اجزائها . فجسدى عبارة عن « انا » ، والشعور بالأنا هو الواقعة الأولى للمعرفة ، ويمكن أن نطلق عليها كلمة « حضور الذات فى مواجهة نفسها » ، أى الصورة الأولى لوجودها ازاء نفسها . ويميزها « مين دى بيران » بأن يطلق عليها تعبير « الشعور بالجهد » أو الحركة .. وهو لايقصد هنا الحركة الخارجية (الواضحة الملموسة) بل يقصد الحركة الأولى الأصيلة ، الحركة كقوة أو حركة الذات . ولقد سبق للفيلسوف « كانت » ان ميز بين الحركة فى المكان والحركة المولدة للمكان ، الحركة التى تؤدى الى « تحديد الموضوع » ، والحركة « كفعل للذات » ، ومن هنا أعلن مقدما الأهمية التى يجب أن تولى للجسد وللحركة المقصودة . لكن طبقا لآراء ميشيل هنرى ، لا توجد فى هذا انطولوجيا حقيقية ، بل ان هذه القوة الممارسة وهى قوتى ، وهى انا ، وهى ذاتى نفسها ، ليست شيئا آخر غير جسدى ، والحركة المحسوسة مباشرة وداخليا هى الفعل الأصيل الأولى للجسد الذاتى ..

ومع ذلك ، فربما نشهد فى فترة عامى ١٩٦٥ / ١٩٧٠ تحولا جديدا فى الفكر الفرنسى ، يتسم خاصة بشيء من الأفول النسبى لفلسفات الوجودية والانسانية ، ونيتشه فى سبيله الى زحزحة هيجل باعتباره سيد التفكير وملهم الجيل الجديد ، لانه – اى نيتشه – يعارض الميتافيزيقا وينصب نفسه فى آن واحد فيلسوف « الكائن متعدد الأشكال » الذى يجب تفسيره بدلا من الكشف عنه . ولم يكن ما كتب كل من جان جرانييه ، وجيل ديلوز ، الا دليلا يثبت صحة كل هذا مجتمعا . أضف الى ذلك أن « البنيانية » اخذت تتخطى كلا من الجمال اللغوى وعلم الانسان – الانثروبولوجيا – لتغزو عالم الفلسفة . وصحيح أننا لابد وأن نتحدث هنا أيضا عن كوجيتو لكنه لم يعد ذلك الكوجيتو الشفاف الذى يقودنا الى توكيد للوجود ، بل الى

---

(٣) Ontologique

كوجيتو يفتح الطريق أمام سلسلة طويلة من التساؤلات التى تدور حول مشكلة الوجود . لاحظ هنا ان مشكلة التعبير اللغوى لابد وان تكون فى مركز الوسط من التفكير المعاصر . غير أن اللغة تصبح نفسها « بناء ونسقا » تنفصل عن الذات المتكلمة : بمعنى اختفاء تعبير « أنا أتكلم » ؛ ثم بالتالى ظهور تعبير « هناك كلام » ، او « يوجد كلام » الخ . . لأن الـ « انا » لم يعد هو المتسبب فى الكلام ، او اصله ، او مصدره ، بل تصبح « مكان » او « موضع » الكلام . وحين قام « لاكان » بتفسير فرويد قال ان « حديث اللاشعور يعلو ويسمع خارج الذات » ، فهو حديث يعمل كلغز . ويأتى الفيلسوف « ألتوسر » بدوره ليؤكد « لا انسانية » ماركس . ويقترح نوعا من تفسير بنيانى للماركسية . ويقول بأن كل شيء يجب أن يفهم على انه « كل بنيانى » ، وأننا لكى نفهم ماركس ، يتعين علينا ان نرفض وجود « مركز » او « محور » ، او ذوات خالقة للمعانى ، وبالتالى تخلق التاريخ . وكما كتب جاك جولدبرج ــ وهو فى هذا على صواب تام ــ فان مفهوم الفلسفة الماركسية ينتقل ، متخذا طريق العلاقات الاجتماعية فى مجموعها ، لا طريق التأمل الانسانى ، ولا يمكن اصلاح متناقضات القوى الاقتصادية والاجتماعية على مستوى « المشروع »، أو الخلافات الفردية ، اذ أن هذه المتناقضات نتاج « غير مقصود » لنمو النسق . وفكرة النسق هذه هى التى يلح عليها ميشيل فوكو ويقول انه توجد لغة تميز كل نمط من انماط الثقافة . أو اذا شئنا ، مجموعة من مقولات تنتمى الى التاريخ وتكون مجهولة من الذين يستخدمونها ، وتكون ضرورية جدا ، بل وجوهرية لدرجة أنها تظل لا شعورية ، وتحدد انفتاح او انغلاق المعارف فى عصر من العصور . وهو يطلق سلفا تعبير « مجال المعرفة الممكنة » على ما يحدد فى زمن ما ، وبناء على التجربة ، كما يحدد صورة كينونة الأشياء التى تظهر فى هذا الزمن ، ويسلح النظرة اليومية بسلطة نظرية ، ويحدد الظروف والشروط التى يمكن فيها التحدث عن الأشياء بحديث يعترف به كحديث حقيقى . على انه اذا كانت فكرة « البناء » تنسب الى « كانت » ، لكن البناء هنا موضوعى ، ويشير الى مقولات الوجود بدلا من ان يكون مقولات للتفكير . واكتشاف كينونة اللغة يؤدى بمفارقة مذهلة الى خاتمة المطاف فى اكتشاف الانسان ، اذ يقول هذا الفيلسوف : « ان الانسان اختراع ، يدلنا التركيب الأثرى لبنية الفكر فيه ، بسهولة على مدى حداثة ظهوره ، وربما أيضا على قرب نهايته » .

ومهما يكن من أمر هذه الآراء الجريئة ، فالبنية لا تستطيع استبعاد نشاة التفكير ، ولا يستطيع النسق أن يستبعد التاريخ ، ومن الضرورى ــ على الأقل ــ تبيان كيفية الانتقال من بنيان لآخر . والسبب فى ذلك الأمر

الذى لا يمكن أن يتم دون فعل الانسان وتفكيره . وعلى كل فمشكلة المعرفة تظهر اليوم فى التمييز (الذى يبحث فيه ويتحمس له الفيلسوف ديلتى) (٤) بين الشرح والفهم ؛ فاذا كان هذا وذاك ، كما يرى جورفيتش يكمل احدهما الاخر ، ولا يوجدان منعزلين ، فمعنى هذا انهما يعبران عن وجهين مختلفين لمنهج واحد ، فمعنى الفهم ان تفهم معنى . وها هو ذا سيرج دوبروفسكى الفيلسوف والناقد الأدبى يدافع عما يسمى النقد الأدبى الحديث للبنيانين ، ويقول بأن العمل الأدبى ليس « موضوعا » ، بل انه شفرة لوجود ذاتى ، يجدر تفسيره باعتباره كذلك ، بعيدا عن الرموز الخارجية ، وتجاوزا لها ، فى افق فلسفة حقيقية للذاتية . بل يتحدث دوبروفسكى عن « كوجيتو نقدى » ، اذ ليس من الواضح أن المنهج التفسيرى يتعارض والفهم التاملى ، ويرى الفيلسوف « ريكور » ــ بعد ان يواجه ما يطلق عليه فن التاويل الرمزى للشك ، كما هو موجود فى فلسفات سبينوزا ــ ونيتشه ــ وفرويد ــ وماركس ــ ان معرفة الظواهر المحيطة بالـ « أنا » ابعد ما تكون قضاء على التفكير ، بل على العكس من ذلك ، تقويه وتنقيه . ويتطرق « ريكور » بعد ذلك الى تعميق فلسفة هى فى آن واحد تاويلية تاملية ، يستوحيها اصلا من ديكارت ، وكانت ، وهوسرل ، ونابير . ومعنى هذا أن تصبح الفلسفة العقلية (٥) فى كل العصور جزئية وضيقة الحدود . فلابد اذا أن نقوم على مهاجمتها دائما كلما ظهرت من جديد وأوشكت على الانتصار . . ويلاحظ أن العصر الذى نعيش فيه هو أكثر العصور تقصيرا فى هذا . الا ان هناك « طريقا ملكيا » تستطيع الفلسفة ان تسلكه : ذلك ان عليها ان تستند الى هذه الحقيقة التى لا مراء فيها ، ونقصد انه اذا كان العلم متجددا وخالقا مبدعا بصورة دائمة ، فانه كذلك « جامع » ، اى انه يشتمل على المعلومات السابقة . بذلك يجب ان تبقى وحدة معينة للعقل من خلال جميع التحولات . ولنقل بالأحرى أن دور فلسفة الروح ينحصر فى ضرورة استمرار تخطى العقل ، بأن يدمج دائما فيها كل ما يحصله هو ، الامر الذى يجعلنا جميعا ــ ومهما تكن ميولنا الفلسفية ــ نامل دائما فى تقدم فلسفة الروح ، اذا اريد ان يفهم من كلمة « الروح » الانسان العينى الشامل ، بما عليه من حالة جسدية واجتماعية ، ومن حيث هو يستخدم عقله لاقامة بنيان الموقف الذى يكون عليه . على ان الواجب الذى يقع على عاتق فلسفة اليوم ، وفلسفة كل يوم ، هو اضفاء صفة المرونة على النزعة العقلية ، دون ان يؤدى هذا الى التردى

---

(٤) Dilthey

(٥) Rationalisme

فى اللاعقلية . ولقد ذكرنا بذلك الفيلسوف « برهييه » (٦) ، فى ختام أحد مؤلفاته الأخيرة ، حيث يحدثنا عن تحولات الفلسفة الفرنسية ، الا وهى أن نعرف ما اذا كنا نريد الدفاع ـ ونحن فى حالة يأس ـ عن الحضارة الغربية ـ وان نستمر فى التلميح بحركة من يحترف المصارعة ودون أن ننتظر مخرجا سعيدا ـ أو ما اذا كان علينا أن نستمر فى العمل دون أن نصاب بالحمى وبقصد الابقاء على ما يمنح تلك الحضارة قيمة ما ، وبقصد رفع مستواها . فالضعف الذى يصيب الباحث لا يأتى غالبا الا من حالة ذعر لا مبرر لها . هذا الذعر الذى أصاب العالم أجمع ، ها هى ذى الصحف اليومية لا تفتأ تذكرنا كل يوم بالأسباب التى تدعونا الى الخوف بعضنا من بعض ، هذا فى حين لا يصور لنا كبار المفكرين الا يأسا وألما . فمهمة الفلسفة لا تزال ، كما كانت على الدوام ، هى أن تجعلنا نحتفظ بهدوء أعصابنا وبالقدرة على التفكير التأملى العقلى .

---

(٦) Bréhier

المراجع

BREHIER (Emile), Transformation de la Philosophie Française (Flammarion).

— Etudes de Philosophie Moderne (Presses Universitaires de France).

Philosophie-Religion, t. XIX de l'Encyclopédie Française (Larousse). Article de Jean Lacroix sur L'évolution de la Philosophie Française.

WAHL (Jean), Tableau de la Philosophie Française, coll. "Idées" (Gallimard).

القسم الأول

فلسفات التأمل العقلي

فيلسوف التأمل العقلى
چان نابير*

ما من شك فى ان چان نابير اكبر المفكرين الفرنسيين اليوم .. فهو « فيختــه » (١) عصرنا هــذا ، رغم الفروق الواضــحة بين تفكيره وتفكير « فيختــه » . انه قبل اى شىء فيلســوف تأملى(٢) على نهج لاشلييه (٣) اولانيو (٤) ، ولو انه من اولئك الذين لم يقدموا لنا الا القليل من النصــوص المكتوبة ، مصوغا فى قالب ليس من اليسير تفهمه . من هذه المؤلفات ، نذكر : « التجربة الباطنة الحرية » (٥) ، وهى نوع من تاريخ المسار الوعيى ، اتبعه بعد ذلك بمدة ليست بالقصيرة بكتاب : « عناصر من أجل فلسفة اخلاقية »(٦) حيث يبلغ المنهج التأملى للتقليد الفلسفى الفرنسى أقصى كماله .. ثم قدم لنا فى نهاية حياته وللمرة الأخيرة كتابا عنوانه : « بحث فى الشر » (٧) يمتد فيه التفكير التأملى امتدادا يجعله قادرا على تناول مشكلة الدين من زاوية منهج المباطنة (٨) الذى ظل مخلصا له . كان نابير قد كتب منذ رسالته فى الدكتوراه يقول انه منذ ظهور الكوجيتو الديكارتى ، ظلت مسالتان تسيطران على الفكر الحديث وهما : تاسيس العلم ، وحماية علية الوعى . ومن حيث المسألة الأولى ، قدمت الفلسفة النقدية « الكانتية » اسهاما كان حاسما وما يزال ساريا عندما رفضت اولا الدوجماطيقية الميتافيزيقية ، ووضعت نظرية للوعى تبدأ من التفكير فى العلم ، وتصورا للذات التى تخلصت من كل

(*) Jean Nabert
(١) Fichte
(٢) réflexif
(٣) Lachelier
(٤) Lagneau
(٥) L'expérience intérieure de la liberté
(٦) Eléments pour une éthique
(٧) Essai sur le mal
(٨) Immanence

خضـــوع للوجود .. ثم اللجوء الى مقولات ، مفهومة على انهـا معايير لهذا النشـاط ، معايير تسـتبعد كل واقعية ، تقوم على افتراض معقولات ثابتة(٩) ، لكن فلسـفة « كانت » فى مقابل ذلك اخفقت دون الوقوف على علية الوعى ، مما جعل الانسـان قادرا على الفعل فقط لا على التفكير .. ورغم أن « كانت » يدعى عزل اخلاقية المعرفة ، فان فكرة الاستقلال الذاتى للانســان لا تكفى للتمييز تماما بين فاعل الفعل والذات العارفة . والشىء الذى لا نفهمه هنا هو : كيف لا يخضع القرار الابداعى فى تنفيذ الفعل الحر الى العملية التكوينية فى فهم حقيقة ما ؟ من هنا كانت العلاقة بين النظرية والتطبيق هى المشـكلة الرئيسـية عند نابير . فالفلسـفة مسـار اكثر من أن تكون نسـقا ، وهى ايضـا « مجموعة من عمليات يتملك الوعى بها ذاته .. والتأمل أداة هـذا الادراك الذى لا ينفصم عن تقدم الوجود » .

واذا كان كتـاب « التجربة الباطنة » قد بذل كل جهـد فى استخلاص ما تتميز به علية الوعى ، فان كتاب « **العناصر** » عناصر علم الأخلاق يمثل فى جوهره تحليلا تأمليا للوجود ، ولكن الكتابين لم يتناولا بعد تاريخ الحرية ، بل تاريخ « الرغبة فى الوجود » التى يختلط تعميقها بعلم الأخلاق ذاته . واذا كان هذا التاريخ يختلف من وعى الى آخر ، فان فلسفة الأخلاق لابد وأن تتوصل الى تحديد اللحظات الجوهرية فيه ، وأن تساعد بفضل ذلك على توضيح الارادة العميقة للفرد .

كان هذا ايضا نفس برنامج كتاب « الفعل » عند « بلونديل » ، وتقديم التحليل التأملى بهذه الصـورة على التاليف الاستنباطى يتضمن شيئين : أولهما أن تكون الفلسـفة تأملا عقليا ، وأن يكون كل تأمل عقلى فعلا ثانيـا بالقياس الى فعل أول . غير أن نابير لا يبحث عن نقطة بدء جذرية ، فكل شىء قد عانيناه فى تجربتنا الباطنية ، لكن كل شىء فى حاجة الى أن « يفهم » ، وأن يقف عليه عقلنا من جديد ، بالتعبير الأثير عند نابير .

لذا تجده يدرس أولا « معطيات التأمل العقلى » ، اى المشاعر التى تدفع هذا التأمل العقلى على التحرك : فالخطأ والفشل والعزلة ، كلها تجـارب أساسية ترتبط بها اغلب المشاعر التى تدخل تحت لواء « انتشار » الـ « انا » . وميزة هذه المعطيات انها تحمل معها تجارب سلبية ، ومثل هذه التجارب هى التى تثير التفكير أحسن من غيرها ، وعلى احسن صوره . الا ينبغى — فى

---

(٩) intelligible

مجال التأمل الفلسفى ــ ان نمر بالجهل والخطأ قبل ان نصل الى العلم ..؟ بل ان هناك سببا أعمق لاختيار هذه المشاعر (ذات الامتياز الخاص) . ذلك أنها تأتى جميعا من نفس بؤرة التفكير ، وما يثيرها أو يصحبها من احساسات لا تفتأ ان تكون قريبة بعضها من بعض لتظهر كتعبير عن عاطفة أو شعور أساسى ، هو الذى يترجم عدم مساواة انفسنا لأنفسنا ، أو عدم تعادل الكائن الذى نتطلع اليه مع كينونتنا الحقيقية .. بذلك تكون المطابقة الكاملة بين كياننا وحقيقتنا أمرا مستحيلا ، ويظل التفكير رغبة فحسب . غير أن ضرورة هذه المشاعر نفسها تشهد على أية حال بأن التجربة الأخلاقية لا يمكن أن تنتج عن تجربة عقلية بحتة ، بل انها تظهر من حركة الوجود نفسها ، وهى لا تكشف لنا فحسب عما أسماه « كانت » القانون ، بل هى تكشف عن تلك المشاعر الأولية والسلبية التى يظهر فيها عدم رضا الانسان عن نفسه ، وتوقظ ضميره وتجعله يواجه مصيره .. ولو انها لا تتوصل الى ذلك الا بالقدر الذى يكون فيه النفى الذى تتضمنه يفترض تأكيدا لشىء ايجابى أكثر عمقا ، تأكيدا لاثبات أصيل . ان التشابه هنا بين هذا الذى يذكره نابير وبين ما قاله بلونديل يصبح قويا ، ويدعو للعجب . فتوكيد حضور الانسان مع ذاته ، واثبات الـ « أنا » نفسها لا يغادران الوعى ، رغم وجود مسافة بين الانسان وذاته تظل قائمة أبدا . والحياة الأخلاقية مصنوعة من « توال تبادلى بين تركز الـ « أنا » فى منبعها وبين انتشارها فى العالم » . ومادام التفكير لا يصبح امتلاكا حدسيا فان التوكيد الأصلى لا يمكن أن يثبت صحته الا بأفعال لا تستغرقه . والمشكلة الأخلاقية برمتها قائمة فى العلاقة بين النية والفعل . وفى استطاعتنا كذلك أن نقول ان الفعل هو الحقيقة بالنسبة الى النية ، وان النية هى الحقيقة بالنسبة الى الفعل . لكن هاتين الحقيقتين : النية والفعل ، لا تتطابقان . والاثبات الأصيل ، لا يمكن ادراكه عقلا قائما بذاته فى حدسية غير مجسدة ، لكن الوعى الذى يترك نفسه لتمتصه الرغبة فى الفعل ، ينسى هذا المبدأ ، رغم أنه هو الذى يدفعه الى الفعل ، ورغم انه هو مصدر قوته . والحرية لا تأخذ مجراها دون عائق باطن ، هو فى الحقيقة لا وجود ، والطبيعة ليست فحسب خارجة عن الحرية ، كما اعتقد « كانت » ، بل هى باطنة فيها.

كل هذه التجارب تؤدى بنا الى سؤال هو الذى أصبح موضوع كتاب « بحث فى الشر » : ان موقف ذلك الكائن الفريد الذى يكون قادرا على أن يقول « أنا موجود » ، هذا الموقف ، الا يتضمن ارتباطه هو بنفسه ، وانفصاله عن الآخرين ، انفصالا يصبح جذرا مشتركا لكل صور الشر ؟ على أية حال ، فان عودة الوعى الى طبيعته الأصلية يمر بالآخرين ، لانه : ما من شخص يحصل على شىء الا وكان يدين بهذا الشىء للآخرين ، وتجربة الانسان بين

نفسه ونفســـه هي التي تشكل بلا شك حدود وسبب وجود علم الاخلاق ، لكنها لا يمكن ان تتم بعيدة عن « الآخر » ، او بالاحرى لا تتم فى مجال العلاقة بين منعزل ومنعزل (هو بنفســـه) وبين « كائن أعلى » . وهى تظل مباطنـــة للاتصـــال بين الذوات ، بل وتعمـــل على تعميقها ، ويحتفظ الاتصـــال بين الـ « أنا » المنعزلة ، وانا الآخرين ، بقيمته ومعناه بقدر استبعاد القـــول بأن أية تجربة وحيدية ، مهما تكن طيبة ، تكون قادرة على اهمال ما بين الذوات من فواصل ، والى ارجاع الروابط بينها الى مجرد التقلبات التى تمر على الذات الفردية فى وحدتها . وبتعبير أوضح ، اقول : انى اتصل بالآخرين ، وحيث افعل ذلك ، ابدا امتلاك كيانى انا . .

من هنا خصص نابير القسم الثالث من الكتاب وهو : « الوجود » للحديث عن حركة الانتشار نحو العالم . فعندما يبدأ الانسان فى الشعور بوجوده اكثر ، يستعيد شعوره بالحياة ، لكنه يكون شعورا يعبر عن حضور وتأكد الانا الاخلاقية . هذا الشعور النهائى لا يكون فى حالة « راحة نفسية » كتلك التى قال بها « سبينوزا » ، وهى حالة « متعة الكائن » ، بل هى تلك التى اطلق عليها أوجست كونت تعبير « الاحترام » أو « التبجيل » التى تكشف من خلال التجربة المبدأ الذى اكده لنا التفكير العقلى .

هكذا يتضح لنا ــ فى اطار علم الاخلاق ــ أن هنـــاك من « العلامات » ما يثبت أن من الضرورى تخطى حدود التجربة الاخلاقية ، بل وربما ايضا ، مجرد التحليل التأملى العقلى . لقد فكر نابير مليا ، وعكف على ما اســـماه الفيلسوف السويسرى « جورد » (١٠) « اللا قابل للتآزر » (١١) ، ذلك المبدأ القـــائل بأن الاختراع والسمو والتضحية ، انمـــا هى جميعا إضـــل اخفاق الـ « أنا » الذى يتجه فقط الى التنظيم والبناء . فاذا كان الواجب نفســـه يوصلنا الى الشعور بالاخلاق ، فانه يتضمن عناصر امامه وعناصر بعـــده . ويذهب نابير هنا الى حد التنديد بعدم كفاية ، بل وبخطورة هذه النظرية ، ولعل من الأجدر أن نقول بأن هناك « عدم كفـــاية » بدلا من ان نقول بكفاية الواجب المؤدى : فالبحث عن اللذة غالبا ما يكون احط صـــورة تظهر عليهـــا الرغبة فى خرق القاعدة الاخلاقية أو الاخذ بالثار منها ، وفى تحطيم العزلة التى ما فتىء يولدها فينا الشعور الاخلاقى . بل ان هناك اكثر من ذلك ، وفى حيز آخر للفكرة . ذلك انه يحدث لنا احيانا أن نعتقد بعدم وجود تبرير ممكن

---

(١٠) Gourd

(١١) l'incoordonnable

لافعـال معينة ، او لبنيـان اجتماعى معين ، أو لنواح معينـة من الوجود لا يستطيع الوعى أن يفهمها ، ولا ان يخضعها لنفسه . هنا نجد انفسنا ونحن نفكر فى كلمة قالها « لاشلييه » حين ذكر انه لا يتعين على الفكر الميتافيزيقى أن يعلل ما تدينه الاخلاق ، ولعل من أهم ميزات فلسفة « كانت » انه أوضح ـ فى مذهبه عن الشر الجذرى ـ (وهو فى هذا يعارض لايبنيز) ـ ان اى صورة من صور عدالة السماء مستحيلة . اما نابير ، فطبقا لمنهجه العادى المعروف ـ يبدأ من احساس معين يطلق عليه اسم عدم القابلية « للتبرير » ، بمعنى أن الوعى يتأتى كرد فعل للشر . ومقابل « غير القابل للتبرير » توجد رغبة التبرير ، التى لا تقف أمامها اية قاعدة . وبما أن علم الأخلاق لا يكفى هنـا فانه يصبح من الضرورى أن نطرق التجربة الدينيـة . وهنـا نجد فكرتين تسـيطران على فلسـفة نابير ، اولاهما ان الشر لا يمكن تفسـيره بالغائه ، وثانيتهما انه ليس منفصلا عن النشاة التكوينية للذاتية . فالشر هو اذا فشل العقلانية الاخلاقية . واذا كانت نظرة « كانت » قد اتصفت بالعمق ، فلا شك انه أخطأ حين لم ير فى الشر اكثر من ادراك عقلى له . فالخطيئـة تختلف من حيث طبيعتها عن الخطأ ، واختيار هذه او ذاك لا يعبر الا بطريق غير مباشر عن « الحقيقة الاصلية » التى ينتهى اليها . والخطيئة التى تكشف عن سببية غير نقية تذهب الى ابعد مما يذهب اليه اختيار موجود ضـمنا فى كل فعل من افعالنا وهو اختيار يمكن الغاؤه باختيار عكسى له . والخطيئة لا ترتبط بمحتوى حياتنا ، بل هى ترتبط بشكلها الخارجى وتتقابل مصادفة مع الفعل الذى يكون ذاتيتنا ، وتدخل الى الذات سببية هى فى آن واحد غير نقية وايجابية ، لا تستطيع أن تمـارس عملها الا بمعارضتها لنفسها ، والا بانتاجها للذاتية . وتوكيد « غير القابل للتبرير » شىء لا ينفصـل عن ظروف ادراك الذات لنفسها ، وهو امر لا يتم فى المطلق ، بل يرتبط بذاتيـة لا يمكن أن تفرض نفسها دون أن تنعزل عن الآخرين وعن نفسها ، ولا يمكن أن يكون هنـاك تبرير ممكن لوجود منعزل ، وانفصـال ادراكات النـاس باختلافهم بعضهم عن بعض ، هو الذى يشكل الجذر المشترك لجميع صور الشر ، لا بمعنى ان اختلاف الادراكات أمر ردىء اصلا ، بل لأن الانفصال بين الادراكات يعطى فرصة للتفضيل الذى يقوم به كل واحد لنفسه ، ويستخدمه فى قتل الادراكات الأخرى . هذا ما تنصب عليه رغبة التبرير التى توجد « فيما وراء » كل مجهود لاعادة بناء ما تهـدم . واذا كان هنـاك تبرير يكون ممكنا ، فانه لا يمكن ان يوجد الا فى التقارب من المطلق .

هذه النقطة الاخيرة هى التى فحصها نابير فى مقال عن « الالهى والله » ، وهو مقال فى آن واحد مقتضب ومركز وغامض ، ثم فى جزء من كتـاب لم

يصدر بعد ، وللأسف بقى فى حالة « مسودة » بعد وفاته بعنوان « الرغبة فى الله » ، يقول نابير فى هذا ان الوعى لا يستوعب التوكيد الأصلى الا من خلال حالات من النفى ، وقبل اى شىء آخر ، فى رفضه لما يعتقد أنه لا ينبغى أن يكون . واذا فان علاقته بالمطلق يجب ان تظهر فى عدم قدرته على ايجاد علة للوجود فى الطبيعة وفى التاريخ على السواء ، لارضاء واشباع نفسه حتى فى مجال السلوك الأخلاقى . لكن الصعوبة موجودة فى تحقق اثبات هذا التفكير التاملى فى تجربة فعلية ، الأمر الذى يتطلب شرطين : أولا ، الحضور الالهى الذى تتصف به أفعال معينة أو كائنات معينة نتعرف لديهـا التوكيد غير المشروط الذى وجدناه أولا فى نفوسنا . ثانيا ، فى غفران العقول المدركة بعضها لبعض . والجمع بين هاتين الفكرتين عند نابير يحتاج بعد ذلك الى مجهود جديد لكى يتم ، غير أن اتجاه الفيلسوف نحو هذا واضح ، فالاقتراب من المطلق لا يمر لا بالطبيعة ولا بالتاريخ ، بل يتم فى قيام علاقات بين أشخاص لا ينفصلون عن الوعى الذى يدرك به كل فهم نفسه . وهكذا تظهر « ازدواج الذاتية » للذاتية . فهى فى آن واحد طبيعة وحرية ، خطيئة وشهادة بوجود المطلق . .

على ان هذا الموقف الفلسفى بما يتضمنه من عظمة وصعوبة فى وقت واحد يتسم بأن صاحبه لم يشأ تخطى التفكير الخالص . ذلك انه ، رغم رغبتنا فى الله ، يلوح تماما أن هذا التفكير — حتى اذا امتد الى أقصاه — يجب أن يتمسك بما يمكن أن نعانيه فى تجربتنا ، أو ان صح القول ، بالمطلق فى تفكيرنا ، أو كذلك « بالالهى » . لاحظ أن الأمر ليس أمر عالم الهى ، فالفيلسوف (نابير) يرى أن « الالهى » ليس له طبيعة أو جوهر ، بل هو عكس الطبيعة ، مقابلها فى الكفة الأخرى من الميزان ، وكل عملية من العمليات التى نقوم بها نلجأ فيها الى فعل تطابقى [يتطابق مع فعل الهى] يكون هو أساسها ، ونلجأ فيها الى تجربة مطلقة وأصلية لا يمكن ادراكها وحدها ، قائمة بذاتها : تجربة تكون حاضرة فى كل فعل من أفعالنا ، وفى كل فكرة من أفكارنا . وغير المشروط يظهر فى كل شرط دون أن يستطيع الانفصال عنه ، وكل ما يمكن أن يفعله التفكير ، ان هو الا تعميق لهذا الفعل التطابقى ، وهو — اى التفكير — الذى يحكم على أفكارنا وأفعالنا . هكذا لا يصبح الله قبل الالهى ، بل الالهى يسبق الله ، ويصبح الالهى هو الحكم على كل شىء حتى على فكرة الله نفسها ، والالهى يتخطى كل المعايير . لكن كيف نجدها فى الوجود العينى ؟ الحقيقة انه لا يمكن أن نجدها الا فى أفعال نادرة « غير قابلة للتآزر » فى نهاية حدود كل معيار . هذه الأفعال تشكل فى الحقيقة آيات او ادلة على وجود الصفة الألهية ، لكن لا يلوح أن فى الامكان ربط وتنسيق هذه الآيات وتجميعها

فى محور مركزى يكون كائنا محددا . والواقع أن الله هو الضرورة الملحة ليقوم التواصل بين الذوات . باعتبار أن هذا التواصل هو الذى يحملنا الى احضان المطلق . فهل يمكن ان صح القول افتراض هذا التبادل ، او تحقيقه فى فرد واحد ، بعيدا عن جميع الافراد الآخرين . . ؟ الرد انه يوجد ماسمى «رغبة الله» وهى رغبة قوية وعميقة ، يلوح انها تتضمن هذه الضرورة الملحة فى الشعور المتبادل بين الذوات وهو شعور يوصلها الى المطلق . ماذا يعنى العفو مثلا ، ان لم يكن اعادة كياننا الكامل الينا . بعيدا عن الأخلاقية الصرفة . مع كل فان الالهى ـ باعتباره حكما على الله نفسه ـ لا يمكن ان يقبل الا الها « الهيا » بالمعنى الصحيح لا يشارك باية صورة من الصور فى الاله القوى القادر ذى الطبيعة المعينة . الالهى يقودنا الى « فكرة الله » فكرة لا تهتم أصلا باى صورة من صور الخلق ، او القانون الطبيعى ، او اعتماد المخلوقات عليه . ان البدء بالالهى معناه التوجه نحو اله ليس الا الهيا لا يشارك باى شكل ، أو باى درجة ، فى « غير القابل للتبرير » ؟ أو فى الشر . نحو اله لا نقول عنه انه ذو قدرة مطلقة ، او انه « محيط » . وبذلك يصبح من الأمور المفهومة أن هذا الالهى يتفق فقط مع أخلاقيات لا تتحدث عن النجاح الروحى الا ونتحدث عن زمنه الموقوت ، ولا عن الغائية الا ونذكر القوى التى تقف فى سبيلها ، ولا عن التنظيم العقلى الا ونشير الى السوالب التى تحد منه وتعرب عن عصيانها الدائم له .

الا ان هذا لا يعنى أن نابير قد تمسك باله على طريقة برونشفيج ، فالالهى كفكرة معيارية لا يمكن أن تظل بعيدة عن تفهم الآيات والعفو كما شرحناهما آنفا . لكن الا يعتبر تعميق هذا الالهى نوعا من الاعتراف بضرب من الحياة لله نفسه ؟ المنهج التأملى الخالص لا يسمح لنا بتجميع علامات الالهى فى « كائن » علوى ، ربما تدعونا الآيات التى رأيناها فى الاعتقاد فى ضرب من « تشخيص » المطلق ، لكنه سيكون تشخيصا بلا كينونة ولن يسمح بالتفكير فى وجود « متعال » .

وحيث نختتم موضوعنا هذا عن فلسفة چان نابير ، نكون قد فعلنا ما لا يدل على اخلاصنا لهذا الفكر العميق ، اذ أن التأمل فى العمل الفلسفى الذى قدمه لابد وأن يبقى غير مكتمل ، ما دام العمل نفسه ظل ناقصا . لكن الا نستطيع على الاقل ، أن نقول ـ كما يقول « ريكور » أن نابير قد أعطى درسا الى نهايته فى الأمانة الفلسفية لا مثيل له ، حين تخطى حدود العقلية معتمدا على منابع العقلية نفسها فحسب .

المراجـــع

NABERT (Jean), L'Experience Intérieure de la Liberté (Presses Universitaires de France).

— Eléments pour une Ethique (Presses Universitaires de France), réédité chez Aubier avec une préface de Paul Ricœur.

— Essai sur le Mal (Presses Universitaires de France).

— Les Philosophies de la Réflexion, Encyclopédie Française, t. XIX.

— Le divin et Dieu, in Les Etudes Philosophiques, juillet-septembre 1959.

— Le Désir de Dieu (ouvrage posthume), préface de Paul Ricœur (Ed. Montaigne).

Sur Jean Nabert :

NAULIN (Paul), L'Itinéraire de la Conscience. Etude de la Philosophie de Jean Nabert (Ed. Montaigne).

RICOEUR (Paul), L'essai sur le mal de Jean Nabert, in Esprit, juillet-août 1957.

فيلسوف الإشارة :

جابريل مادينيه*

جابريل مادينييه من مواليد مدينة « ليون » وهو ذلك الفيلسوف الذى قام بتفسير فكر « مين دى بيران » ووجهه نحو التأمل العقلى متاثرا منذ شبابه بشارل دونان ، أحد النادرين الذين ذكرهم والمتدحهم برجسون فى كتاب : « التطور الخالق » ، وبآراء لانيو الذى كرس له دراسة عميقة ، ثم كذلك بفكر نابير .. وأوضح فى هذا بدقة نادرة كيف يزدوج الفكر بفضل « الاشارة » ، ويتميز عن نفسه وفى التجاهه لها يتقهقر بعيدا عن الشيء المحسوس ولا يتهالك عليه . وبهذا تبدأ الحياة العقلية التاملية . وترجع اصالة هذا الفيلسوف الى انه جعل التحليل التفكيرى ينصب على الجهد الحركى ، باعتبار أن الحركية ليست فحسب مجهودا يبذل ، بل هى كذلك « اشارة حركية » . والاشارة الحركية هى ما يجرى فعله ، و « يبدأ » منا ، ولكنه يلقى بنا خارجنا . وهنا تتميز الذات الانسانية ، لا عن أشياء تكون خارجة عنها تماما ، بل عما تنتجه بفعلها نفسه . ووقوف الاشارة فى مواجهة الذات بعد ان تكون قد شاركت فى فعلها يكون أقل عنفا من وقوف « الموضوع » الذى تسعى الذات الى لقائه . من هنا كان تعبير « الوعى الحركى » الذى أصبح معروفا اليوم (١) ، والتفكير معناه اعطاء معنى لاشارة ما . هكذا يكون مادينييه فيلسوف ميتافيزيقية الاشارة .. وهو يعرض فلسفته اجمالا فى ثلاثة كتب شرفت الفلسفة الفرنسية بها :

١ ــ الوعى والحركة .

٢ ــ الوعى والحب .

٣ ــ الوعى والدلالة .

(*) Gabriel Madinier

(١) Conscience Gestuelle

فاما عن « الوعى والحركة » ، فهى دراسة للمسيرة التاريخية الطويلة التى اتبعتها الفلسفة منذ « كونديلاك » الى « بيرجسون » ، واظهرت فى أثنائها دور الحركة فى الاحساس بوعى الانسان بذاته . وتؤدى هذه الدراسة التاريخية الدقيقة الى صورة شاملة لنظرية « حركية الوعى » هذا بمعنى انه اذا كانت النفس البشرية قادرة ومضطرة أن تكون حاضرة ، فهى لا تملك نفسها تماما ، ولابد لها من أن تثبت اقدامها فى تطورها وتقدمها وبهما . وحيث انها لا تستطيع ، لا أن تعرف نفسها ، ولا أن تغزو نفسها بنفسها مباشرة ، فانه يتعين عليها أن تستعين بالاشارة الحركية وتتخذ من الحركة واسطة . فكل ادراك يتضمن اشارة حركية ما ، على الاقل ، فى صورة قصدية فقط . والاشارة الحركية هى بالفعل الذى يستيقظ بال « انا » ويجدد حضوره ازاء نفسه وازاء العالم باستمرار ودائما . وما كان التفكير البشرى تفكيرا حدسيا ، بل كان تأمليا فا « لانا » لا يستطيع أن يرى نفسه ، لكن كل ما يستطيع ان يفعله هو ان يعبر عن نفسه ، اذا اراد ال « انا » ان ينظر الى نفسه ضل طريقه . . لكنه يجد نفسه كقوة مانحة للروح والحياة ، مسئولة حالما التزم بفعل ما ، وبالتالى خلق عملا ما . والنفس لا تستطيع أن تدرك ذاتها أو تلحق بنفسها الا كتفكير ، أى عندما تعود من العمل الذى تظهر فيه الى الفاعل الذى يخلقه . .

اما عن « الوعى والدلالة » فهو يستخلص التاريخ الذى يقدمه كتاب « الوعى والحركة » ، فالوعى يحاول معرفة نفسه بنفسه فى بعد (مجال) روحى حين يفكر ابتداء من الاشارات التى استخدمت . فالاشارة لا تحل محل تفكير تم وجوده ، انما هى أداة تفكير يتكون .

والحيوان لا يعرف الاشارة الحركية . . انه يعرف فقط الاشارة الآلية ، أى رد الفعل المشروط بموقف يتعرفه فى صورته الاجمالية ، لكنه لا يكون محللا بتفاصيله . فكل تدريب للحيوان يكون القصد منه تعليمه الاستجابة لتلك الاشارات المتكررة الآلية ، علما بأن الاستجابة الى هذه الاخيرة شىء آخر غير فهم الاشارة الحركية التى تختص بالانسان . ذلك ان التفكير الحيوانى تفكير يعيشه الحيوان ، أو هو تفكير يفكر ولكن لا يفكر فى نفسه هو . لقد ميز « دونان » فى هذا الصدد بين الغريزة وهى التلقائية غير الواعية التى هى مصدر كل معرفة — من ناحية ، وبين التفكير ، وهو القدرة التى يتمتع بها الانسان بالرجوع الى نفسه ومراجعة ذاته ، وتمحيص ما يفكر فيه ، الأمر الذى يجعله سيد تفكيره . ومن هنا يتضح أنه تظهر مع وجود الانسان حقيقة جديدة ، ملخصها أنه يحيا ويرجع الى حياته ، يفكر ، ويرجع الى

فكرة ، وتوجد – أن صيغ القول – من « الدرجة الثانية » على أنه اذا كان التفكير يزدوج ، فليس هذا لكى يتامل الانسان نفسه ، بل لكى يصدر عن نفسه أحكاما ، ليحكم على افعاله ، وبتعبير آخر ، فان التفكير معيارى . وهنا يلح كتاب « الادراك الاخلاقى » بقوة على تلك النقطة ، ويقول ان التفكير لا يتكون بذاته سلفا على فكرة الحقيقة ، بل هو ظهور مفاجىء فوق سطح ادراك الخاضع الى الحقيقة ، والكوجيتو ليس منطقيا فحسب ، بل هو كذلك اخلاقى ، لأنه واجب يقع على عاتق الانسان المفكر بحيث يخلص نفسه من واجباته نحو نفسه وغيره .

لكن – هل يعنى هذا ان الحياة البشرية كلها تفكير ؟ نعم ، بمعنى معين : فاذا لم يكن التفكير عقليا فحسب ، فان وجودنا كله يجب على الاقل أن يكون موضع التفكير . والارادة هى الشىء الذى ينتصر على المبالغة فى الرغبة ، كما أن التفكير هو الشىء الذى ينتصر على المبالغة فى الدوار العقلى .. فالنشاط الذى لا يكتمل باى صورة ، أو لا يحوز على موافقة الانسان فيما بينه وبين نفسه لا يكون نشاطا انسانيا ، فكونك تريد وتشعر ، يعنى – على الأقل فرضا – انك تقبل ما تريده وما تشعر بالحاجة اليه . فتقرير شىء والاحساس به ، وكلاهما معا يلزمان مسئوليتى الزاما ، هما اللذان اقبلهما – فى فعل ثان – واقبل تحملهما كمسئولية على نفسى . من هنا يسمى مادينييه رغباتنا ومشاعرنا « مسالك التفكير » . لكن ليس فى هذا انكار أو الغاء للحياة التلقائية . ولقد اهتم علم النفس الحديث – خاصة عند ميرلو بونتى – اهتماما كبيرا بوصف الانسان الحى الذى يعيش فى العالم قبل انطلاق التفكير ، اى بوصف الانسان السابق على التفكير . هنا يوافق مادينييه على التحليلات ، لكنه يرفض النتائج . فالحياة التلقائية السابقة على التفكير حياة حقيقية فعلا ، لكنها ليست انسانية بالمعنى الكامل الا بقدر قابليتها لأن تكون تفكيرية حقا ، وان ياخذها الفرد على عاتقه . فهو هنا يقول : « ان وجودنا عبارة عن وجود نحمله على عاتقنا ، ونقبله لانه مبنى على أرضية عن الوقائع الداخلية والتلقائية » .

هكذا نرى ان القدرة على التفكير تمهد الطريق امام الانسان للدخول فى وجوده المأساوى : لأنها فى الوقت الذى تمنحه الحرية تضع وجود بين يديه هو . وبمعنى معين ، يكون الادراك رفضا وانفصالا . لكن مادينييه ، على عكس سارتر .. يعطى هذا الرفض معنى ايجابيا ، فهو « ظهر العملة » الذى ينبىء عن « وجهها » واذا كان الوعى انفصالا عن الذات ، فذلك لان كيانه الحقيقى ليس كيانا معطى امامه ، بل يتمثل امامه كهدف يسعى اليه .

واذا قلنا ان الانسان له وعي فمعنى ذلك انه يشعر . وكون الانسان مدركا معناه شعوره بالازدواج ويسعى الى توحيد نفسه . ومن الممكن أن نخاطر بانفصالنا عن الأشياء ، لأن وجودنا لا يستغرق فيها . . وتجريد الوعي الذي طالما نبذه الفلاسفة يستعيد هنا قيمته . فاذا لم نكن قادرين على الوصول الى « الوحدة » ؛ فعلى الأقل نستطيع أن نبني هذه المقابلات له التي تسمى « التصورات » . والتجريد يمكن أن ينظر اليه على انه تفكير اخرج الى حيز الموضوعية ، وهو غير ممكن الا بطريق تطابق الكائن والوحدة التي تسانده فيه . « فالوعي سابق على التصور ، ولانه مرتبط ومتعلق بالوجود وبالوحدة فانه يبني التصور » .

فحالة الإنسان اذا هي حالة موجود له من الوجود والعدم نصيب ، موجود اكتمل وجوده ويجري تكوينه ، هذه الحالة من الحضور والغياب ؛ يمارسها الانسان من خلال الدلالات التي يعطيها لأنعاله . والتفكير ليس انتباها للذات ، بل هو عملية عقلية في سبيلها الى التحقق . لذا كان توكيد القول بأن الوجود يوصف بانه حقيقي لا معنى له ، لأن الوجود هو ما يكونه . لكننا نحن الذين نصبح حقيقيين بدرجات متفاوتة بالنسبة الى الوجود ، تبعا لفهمنا لعلاقتنا مع الوجود ومعايشتنا لها . هـذا هو صلب موضوع كتاب « الوعي والحب » ، الذي يكتشف قمة الوعي والمصدر الأعلى للتفكير : ذلك أن هناك طريقين للمعرفة : الطريق الأول سير نحو الموضوع بقصـد معرفته والسيطرة عليه . والطريق الثاني ، سير نحو الذات والروح بقصد محاولة التمادل المتساوي معهما . هذان الطريقان لا يتعارضان ولا يتوازيان ، بل يكمل احدهما الآخر ، بمعنى أن الاول لابد أن يظل الاشـارة والرمز ، الوسيلة والاداة بالنسبـة للثاني . يقول مادينييه : « ان هناك موقفين : وللإنسان أن يختار اما اللامعقول واما الغموض (او اللغز) وينبع الاختيـار من مباداة يقوم بها الفرد الذي يفرض نفسه كفرد ذات بفضل هـذه المباداة . ويتعين على الانسان أن يقرر ما يختار بناء على نفسه هو ، وبناء على مصيره الذي ينتقيه لنفسه ، وعلى المعنى الذي يعطيه للكل . « هـذا الغموض ، أو اللغز الذي قد يختاره الفرد هو نفسه « الحب » ؛ وهو يعلل كل شيء ، بما في ذلك التفكير نفسه . لهذا يسميه مادينييه « المعقول الأعلى » العميق (٢) أو « المفهوم الاقصى عقلا » . والحقيقة أن الحب بالنسبة للتحليل الذي قدمه الفيلسوف « لانيو » هو ما يجمع دون أن يخلط . من هـذا نرى أن العقل

---

(٢) Suprême Intelligible

يستهدف ايجاد التباينات داخل اطار علاقتها بالوحدة وتجميع المفارقات دون القضاء على شيء منها . والتفكير يعنى تمحيص ما تفكر فيه والايمان بانك تفكر ، لا فى أجزاء متفرقة ، تربطها بعضها ببعض ، وتربطها بالكل . انه التفكير بالعقل المتكامل وادراك علاقة كل شيء بوحدة الكل ، وهذا هو « الحب » ، يبرر مادينييه أعمق آرائه : فبمعنى معين يتكون الـ « أنا » بالحب . والحب يسبق الـ « أنا » . ولابد ان نذهب الى حد القول بأن العلاقة تضع حدود هذا الحب ، فالحب بمثابة « قلب العقل » وكيانه الاكثر خاصية بالذات . والسر الغامض للحب هو الذى يفسر الوجود والموجودات ، فكما يقول مادينييه « الوجود حب » ، بمعنى أن كائنا ما لا يكون (لا يوجد) الا بالقدر الذى يحب به ، ولا يجب أن نبدأ بالموجودات لنصل الى الحب ، بل بالعكس ، نبدأ بالحب لنصل الى الموجودات . . والموجودات الفردية ليست هى التى تنتج الحب . بل الحب هو الذى ينتجها . ولكى نكون (اى نوجد) ليس لنا الا ان نضع اقدامنا على طريق الحب .

هكذا يحاول مادينييه جاهدا ان يتأمل التفكير نفسه ، وكتاب « الوعى والحب » ، هو الذى يقدم مفتاح تلك النظرية ، نظرية الاشارة ، التى يطبقها على مشكلة علاقات العدالة وحب الله . فالعدالة تربط الناس بعضهم ببعض رغم تغايرهم وفى اختلافهم ، وهى التى تخلق ما اسماه « هوريو » (٢) بحق « المكان الاجتماعى » . لكنها لا تعنى أن هذا التغاير بين الناس مطلوب لذاته ، خاصة ان المغايرة حين تنفصل ، تكاد تكون منعزلة عما يوحى بها ، تهدم نفسها بنفسها . « فالمغايرة » ليست اذا الهدف الذى ترمى اليه العدالة ، بل هى مرحلة من المراحل التى تتكون منها نية أعلى والتأمل فى العدالة يعنى التوصل الى معرفة كيف أن العقل كله يتضح فيها ، والعقل كله هو حب الله ، وبتعبير يستخدمه « كانت » تستطيع القول أن العدالة مفهوم ، وأن حب الله « فكرة عليا » . والعدالة هى الاشارة الى حب الله ، ونستطيع أن نتعرف الى انسان يحب الله بما يفعله من اجل تقدم العدالة ، وبدون محبة الله ينتشر الظلم .

وهكذا تنتهى هذه الفلسفة بفكرة تسيطر عليها كلها ، هى فكرة التجربة الروحية ، فعالم الأشياء الذى نعيش فيه هو فى نظر جابرييل مادينييه عالم الاشارات والمعانى . والتجربة الروحية عبارة عن استمرار التأمل فى هذه الاشارات ، أى العودة دائما من وجود الأشياء الى الوجود الحقيقى .

---

(٢) Hauriou

والتجربة الميتافيزيقية بالمعنى الصحيح هي تلك التي تعلمنا الا نخلط بين الوجود والموضوع ، والتي توقظنا من حلم الموضوعية لنكتشف حقيقة الروح . وإذا كانت التجارب الروحية يتصل بعضها ببعض من خلال كثرة موضوعاتها، فذلك لأنها جميعا في نهاية الأمر ذات دلالة واحدة . هذا والروح لا يمكن أن تلحق بنفسها ، لكنها تعرف في اشاراتها ، نواياها ومصدرها . لهذا يجب أن نقول عن التجربة الروحية انها هي تلك التي تؤكد نفسها بنفسها باعتبارها حقيقة لا مراء فيها ، مؤكدة مثبتة ، اذ انها « تزكية للوجود » ، والسرور الذي يصحبها اشارة لاتخطىء للانتقال من كمال أقل الى كمال أعلى . والتقدم على طريق « الوجود الاسمى » هو الوسيلة الوحيدة للاتحاد بجميع الكائنات الاخرى ، وكذا بمبدئها الاقصى . « ان هذه التجربة هي التي يصطبغ فيها الكائن بصبغة روحية ، والتي يعرف فيها ذلك في سرور وفي ثقة لا ينضبان ابدا . انها التجربة التي يريد الانسان فيها نفسه ويعرف فيها نفسه وهو موجه نحو المصدر الحقيقي الذي يستخلص منه اصله ، والذي يقتات دائما منه وبلا توقف » .

المراجـــع

MADINIER (Gabriel), Conscience et mouvement (Presses Universitaires de France).

— Conscience et amour (Presses Universitaires de France).

— Conscience et signification (Presses Universitaires de France).

— La conscience morale (Presses Universitaires de France).

Ouvrages posthumes :

Vers une philosophie reflexive, preface d'Aime Forest (La Baconnière).

Nature et mystère de la famille, préfae de Jean Lacroix (Casterman).

فيلسوف التخطي :
أميديه بونصو*

توفى اميديه بونصو فى الثالث والعشرين من أبريل عام ١٩٤٨ وهو جالس الى مكتبه ، يكتب هذه السطور : « ان النوم والتفكير والموت يفاجئوننا ونحن فى اكثر الاوضاع تباينا ـ اوضاع تدعونا الى أن تبقى فى اللحظة التى نفاجأ فيها .. فمباغتة الموت لنا مثلها مثل مباغتة التفكير تماما . وربما كان من يموت هو الذى يعدل عن الافلات من وضع سعيد معين تعطى له فرصته ، وهى فى ظاهرها مفجعة أو نحسة . ويأتى يوم لا يترك فيه الانسان فرصة الموت تفلت منه كما لا يترك فرصة التفكير تفلت منه مرة من قبيل المصادفة » .

ولم يكن بونصو قد كتب الا كتابا واحدا بعنوان : « المدخل الى التفلسف (١) ، ربط جوهره أحيانا بالحركة الوجودية . وصحيح ان مشروعه ـ الذى تحقق كاملا ـ كان يرمى الى كتابة تحليل متكامل عن انطلاق الوجود البشرى ، أو ما أسماه هو : الفعل الانشائى ، لكن هذا التعبير يكشف عن تقليد فلسفى أصله موجود عند ديكارت وكانت . فالفعل الانشائى هو فعل العقل المفكر . والنهج الذى ينهجه اميديه بونصو ينحصر كله فى تطبيق التفكير العقلى على الوجود . وكان هذا هو نفسه منهج بلونديل فى كتابه : « الفعل » ـ أو « العمل » (٢) ، وقد رأينا حالا كذلك انه منهج نابير فى ثلاثيته عن الحرية ، والاخلاق ، والشر . لذا كان بونصو قريبا مقربا من هؤلاء جميعا ، وهو ينخرط فى نفس هذا الاتجاه الذى عرف كيف يبقى على التقليد التفكيرى الفرنسى مع التوسع فى مجال تطبيقه .

ان الانسان يستطيع بفضل التفكير أن يحول « وجوده » الى « سلوك » ، والتفلسف معناه أن تتعلم كيف تؤدى سلوكا معينا ، والتفكير العقلى هو الأداة

---

* Amédée Ponceau

(١) L'initiation philosophique

(٢) L'action

التي يمكن بها ان يكون الوجود أقرب مايمكن أن يكون من القيمة ، و «السلوك» البشري يمكن التعبير عنه اذا بثلاث مراحل يتعين على الفلسفة أن تفكر فيها مليا : كونك انسانا معناه ان تتجه نحو العالم ونحو نفسك ، ونحو القيمة . والحركة الأولى هي حركة بناء العالم ، أو فرض الموضوعية ، اي العلم ، وهذا هو دور الفهم العقلي ، وهو ذلك الجانب من العقل المتجه نحو الخارج ، لكن كل معرفة موضوعية تفترض عقلا مفكرا ينشئها : فحين تفترض الموضوع تجدك تفترض الذات أيضا ، وحين تؤكد الظاهرة الخارجية تضع فيها الفكرة . اما الحركة الثانية فهي حركة بناء الـ « انا » ، حركة النشاة التكوينية للنفس . وفي نظر هذا المذهب النفسي ، كونك « انا » معناه أنك روح ، وأخيرا فان كونك « موجودا » يعني في آن واحد انك تتشكك في نفسك وتستدرك نفسك ثم تستعيد ذاتك اليك ، كما قال نابير .. او ايضا انك تقيم نفسك (تعطي نفسك قيمة) وتتخطى نفسك بنفسك بفضل الثقة التي يوليها الآخرون لك . وما الروحية الا صفة الوجود القادر على التجدد والتخطي ، والآخرون شهود على القيمة وهم يشتركون جميعا في هذا .

تنشأ هذه الآراء عند الفيلسوف بونصو على هيئة مقال متماسك يتميز بانه يمثل مسارا ونسقا في آن واحد . فالتحليل التفكيري يبدأ عنه من عناصر سيكولوجية ، اي بما اسماه بونصو « النظرة النفسية الشاملة » ، ثم يحاول جاهدا أن يكتشف في كل حالة البناء الذي يتحكم فيها .. وتجد في هذه الفلسفة تعارضا خصبا للغاية بين « المشاهد » و « البنية » ، هذا التعارض هو في الواقع مفتاح العمل الفلسفي الذي يقدمه بونصو ، وهو الذي يسمح بتحليل عميق وكامل يكشف تدريجيا عن مختلف البنيات التي لا تكون كالظواهر الخارجية ، موضوعات مشاهدة اثباتية ، لكن بدونها لا يمكن ان توجد اية ظاهرة خارجية . والبنية هي ما يوجد خارج المشاهد ، لكن لابد من الاستمرار في التحليل . فالبنيات تحديدات للسلوك العقلي التفكيري أو الأخلاقي ، وهي ليست أشكالا فارغة ، أو مقولات جامدة لا صلة فيما بينها ، انما يوجد تيار واحد يسري فيها جميعا ويوحدها . انها بقايا او بالأصح صيغ النشاط الابداعي ، أو « محطات » غير أن هذا النشاط يعينها بصورة مبتكرة دائما ويصبغها بالمرونة دائما . « ولا بد اذن من البدء قبل » المنظر المشاهد ، من تلك البنيات ، اذ أردنا تحليل هذا العقل التكويني الذي لا يمكن فهمه قائما بذاته ، بل الذي يبعث الحياة في كل شيء . كما هي الحال في منهج بلونديل الذي يسعى الى الاتجاه فيما وراء الفهم العقلي والارادة حتى يصل الى مصدرهما المشترك في ديناميكة أصلية للكائن الروحي تمثل المعين الذي يغترف منه العقل والارادة قوتهما على الفعل .

والهدف من تحليل بونصو كله هو استخلاص التعقد التدريجي للفعل الذي يسمح لكل منا أن يشتهد بوجود نفسه . انه يوضح لنا معرفة الانسان لنفسه ، تلك المعرفة التي يقوم فيها الوعي ببناء عالم الادراك الحسي والعلم والفن والسلوك الأخلاقي والدين ، في حين انه - اعتمادا على ابداعاته هذه - يخلق لنفسه كذلك ارادة ، اي يخلق لنفسه ذاتية وشخصية . والوعي الحقيقي حتى السيكولوجي منه ، ليس منظرا مشاهدا ، بل فعل ، واذا قلت ان لك روحا فان هذا يعني انك لم تعد مجرد مشاهد لذاتك ، بل يعني انك قد بدأت تعمل في مولد ذاتك وفي مولد العالم . وهذا صحيح ايضا فيما يتعلق بالحساسية . ولهذا شرع اميديه بونصو - على عكس مدارس كثيرة في علم النفس المعاصر - في أن يرد للانفعال اعتباره وقيمته الحقيقية . ذلك انه يستحيل تحويل عالم الانسان ذى « الدم البارد » الى عالم انسان « ينفعل » الا اذا حدث تحول في اتجاه الوعي . فاذا تكفل الوعي بالانفعال ، فان هذا معناه أن الوعي أصبح توجيها وتطلعا نحو المستقبل ، فكل انفعال نداء ، وكلما انفعلت هكذا قال فيكتور هوجو ، تعلمت شيئا . ولقد أكد بوسويه (كاتب منذ القرن السابع عشر) أن الانسان يفضل الانفعالات الحزينة على الا يكون له انفعال أصلا . الأمر الذي يعني أن - الانسان - يريد أولا أن يكون موجودا. واذا كان صحيحا انه يمكن قبول الانفعال ، أو حتى اننا نرغب فيه ، فذلك لأنه يحمل في طياته ، وباعلى درجة ، الاحساس بالوجود . فكونك تنفعل معناه انك تشعر بوجودك بقوة ، واذا كان هذا الاحساس قويا ، فالسبب في ذلك أن وجودنا وجود غير منظم ، مهدد ، وربما يكون على وشك الاختفاء . فاما ان تكون أو لا تكون: ليس امامك خيار آخر . وحتى الحالة الجنسية نفسها ليست وجودا غريبا عنك ، بحيث تخجل منها ، انها تعبير عن الحماسة الاندفاعية التي تعمل فينا لتحملنا الى ما بعدنا . فبمعنى معين ، تعتبر الرغبة الصورة الأولى التي تمثل الأساس في كل شيء . وهي لدى الانسان تمثل فاعلية الذات التي تكون ما تزال في حالة من الضعف بلا شك ، لكنها تتميز بانها سعي وراء ما يعوزها ، وبانها تمنحه مقدما قيمة ، وبانها تحدد له الاتجاه الذي تلتزم هي به وتساعد في رسم اطاره الخارجي ، رغم أنها لا يكون لديها من القوة ما يجعلها تملأ هذا الفراغ . فالرغبة هي اندفاع الذات وهي اسهام في حركة عمل واسعة ، وفي « ولادة » وفي عمل يتم ابداعه . والحياة الجنسية علامة على الرغبة لدى الانسان ، وعلى تعميقه لهذه الرغبة. وهي أيضا بالنسبة له وسيلة مشاركة في هذا التطور الذي يشرك به الله مخلوقاته المفكرة عقلا في خلقه هو . فان لدينا رغبة ، لا لأننا نمارس الحياة الجنسية ، بل اننا نمارس الحياة الجنسية لأن ما يكوننا أساسيا هو « الرغبة » .

والفعل الانسانى اذ يتحقق الى نهايته القصوى ، يجعل نفسه عقلا . والحقيقة ان العقل فى ذاته غامض ، عسر البيان ، وطريقة تعبيره ، وان صح القول تعبيره الحركي بالشفاه ، هو الفهم . وكما ان التعقل عند باسكال (اي المعرفة التدريجية والفهم) هي لغة القلب ، وهذا القلب هو العقل الحقيقى عند بسكال ، فان الفهم عند بونصو هو لغة العقل ، وهو عقل موجود فينا ويكون اقرب ما يكون من النشاط الانسانى وواضع القيم . اليس القلب عند باسكال هو — على وجه التحديد — العقل فى اعماقه ، وفى قوته التحررية ، وفى منبعه النهائى ؟ ان القلب ، بالمعنى الموجود فى الانجيل — عبارة عن اعماق الكائن . وما من شك فى ان باسكال هو الذى انقذ قيمة الحدس انقاذا كاملا قويا ، بان اوضح انه يجب ذاتما ان يتجسد فى حديث يترجمه لكنه لا يفصح عنه تماما فى آن واحد . ان بونصو يرى ان الوجود نفسه يستقى قيمته من هذا القلب كما شرحه باسكال . ومن هنا كان الوجود عديم القيمة الا اذا جعل من نفسه عقلا ، ونستطيع القول ان العقل هو حب الله ، كما ان الفهم عدالة ، حيث ان العدالة هى حديث حب الله ، كما ان الفهم حديث العقل . وحب النفس (الانانية) عدول عن القيمة لصالح الوجود . هكذا فان الأولوية الاخلاقية هى التى تصنع هذه الفلسفة الميتافيزيقية الشخصانية . والحق انه كان من الممكن ان نخشى على منهج هذا الفيلسوف ونظريته فى التامل النفسي الشامل الا يؤدى به الى ضرب من وحدة الوجود ، او الى عقل لا شخصي ، او الى نوع من « روح العالم » . لكن هذا لم يحدث ، ويدل على ذلك ان بونصو لا يقبل وجود الذات الا باعتبارها فردية . و « انا افكر » مذهب يفسره بتفسيرات هى فى آن واحد تفكيرية واخلاقية ، على اساس ان كلا منا ياخذ على عاتقه مصيره هو ، وان يقوم الجميع بالنظر الى اعتبار الآخرين على انهم ذوات ، كل ذات منها قائمة بنفسها ، الأمر الذي يؤدي بطبيعة الحال الى معرفة « اله شخص » هو المصدر الأصلي لكل وعى انسانى وواضع للقيم . هذا النوع من التفكير النضالى بدأ بسقراط مارا بتاملات مالبرانش وباسكال لينتهى عند القديس بولس . ولقد كتب لافيل فى هذا يقول : اعتقد حقا ان بونصو قد كشف لنا عن الحلم الذي منعه الله منا . .

وبعد كتاب « المدخل الى التفلسف » ، وهو الكتاب الوحيد الذى كتبه بونصو ، ظهرت عدة نصوص لم تنشر فى حياته ولم تكن كاملة ، لكنها موحية بالكثير . . اذ توضح بصورة اشمل ان الانسان الذى يستحي ، والذى « يتحفظ » ، هو الذى يكون دائما وفى وقت واحد منفعلا وسيد نفسه . . هو الانسان الذي يقف خلف الفيلسوف . كتب بونصو مثلا «موسيقي وآلام»

وهذا عبارة عن تحليل لما يمكن تسميته « الوجود الموسيقى لروسيا » والتعبير عن روح جماعية ترتبط فيها الأغنية بالمجال الواسع العريض المراعى . وكتب ايضا « تيموليون » وهو عبارة عن دراسة للطغيان ، يتخطى الفيلسوف فيها حدود التحررية والدكتاتورية الشاملة ، ويرى أن الدولة تولد بفعل العنف وتحتفظ منه بآثار لا تمحى . لذا يجب صبغها بصبغة روحية دون هوادة ولكن بدون خيال .. ولعل من الحكمة أن نطلب الى سقراط أن يكون « سقراطيا » ، لكن كل مايمكن أن نطلبه الى قيصر هو الا يقتل ، والا يفسد سقراط . من هذا نفهم الى أى درجة من العمق كان سقراطا نمطا اتبعه بونصو .. وكنا نقول الآن ان التعارض والتكامل للمنظر الشاهد والبنية هما مفتاح العمل الفلسفى ، لكن خواء المنظر الشاهد قد اخذ يظهر تدريجيا أمام بونصو ، الأمر الذى اتاح للبنية أن تنفى نفسها بنفسها . ان التقدم فى العمر والموت هما شرط هذا التقدم الروحى « ويأتى يوم يختفى فيه الشهود .. اولئك الذين توجد من اجلهم حقا .. وهنا يلتقى الشك حول الوجود والموجود فينا ، دفعة قوية .. هل انا ما ازال ذلك الانسان الذى لا يحبه أحد ؟ حين لا يتساءل أى انسان آخر عنى ، مهما يكن هذا التساؤل ضعيفا .. حين لن أكون شيئا بعد حقا بالنسبة لأى شخص ، « الأمر الذى لا يعنى شكا » نهائيا أو فقدان امل .. بل يعنى تخطى التخطى ـ نحو الانفصال .. لقد أضاف ناشر كتاب « المدخل الى التفلسف » لبعض صفحات لم يسبق نشرها عن « الشاهد الخالص » (٣) والشاهد الخفى (٤) ، حيث نرى ان الموت يظهر كداع حاسم يضع محل « المنظر » المعرفة الحقة للآخرين ، ثم يعيد بناءها ، « داخليا» وباطنا من اجل العلاقة بين النفوس ، علاقة لا يخفيها « المشاهد » . ان وراء كل تقدم يوجد « اقفال » الانسان لنفسه الذى يكتمل به فى غموض وبصورة حاسمة .

---

(٣) le témoin pur

(٤) le témoin invisible

المراجع

PONCEAU (Amédée), Initiation philosophique (Rivière), 2e éd. augmentée du Témoin, pages posthumes présentées par NABERT.

— Timoléon. Réflexions sur la tyrannie (Ed. du Myrte).

— Paysages et destins balzaciens (Ed. du Myrte).

— Musique et angoisse (La Colombe).

— Le temps dépassé (La Colombe).

Sur Amédée Ponceau :

BARRAUD (Henri), Le message d'Amedée Ponceau (Rivière).

BLANCHET (Charles), La psychogenèse de la personne d'après «l'Initiation philosophique», in Recherches et dialogues philosophiques et économiques (Cahiers de l'I.S.E.A.), juin 1963.

BODART (Roger), Le Message d'Amédée Ponceau (Ed. Universitaires).

Universités Canadiennes Etudes et messages, livre bibliographique sur l'œuvre d'Amédée Ponceau (Desclée de Brouwer).

فيلسوف المعنى :
بول ريكور*

تعتبر اعمال الفيلسوف بول ريكور (١) من اعمق ما عرفه عصرنا هذا ومن اكثر الاعمال اصالة .. فقد بدأ بحثه من فلسفتي جاسبرز ، وجابرييل مارسيل ، منتقلا الى آراء هوسرل ، ومنها عاد الى كانت . الا ان هذا لا يعني انه قد تنكر لما سبق أن تأثر به قبل ذلك من اجل ما هو احدث من الآراء الفلسفية ، يدل على ذلك أنه عندما يستخدم قدامى الفلاسفة في تفكيره ، لا يفعل ذلك بقصد التستر وراءهم ، أو بغرض « الاسترخاء » بعض الوقت ، بل لكي يفيد منهم ويتخذهم اداة للتوصل الى ما يفكر فيه . وهو حيث يفكر ، يعمق تفكيره كما يفعل « القلاووظ » في المعدن . والجو الذي يتنسمه هذا الفيلسوف هو بعينه ذلك الذي استنشقه نابير أو بونصنو .. بدرجة يمكن القول معها انه ما من احد استطاع كما فعل هو ان يجمع بين « دسامة » الفكرة ودقتها .. ذلك ان الفلسفة في نظره لا يمكن ان تكون « شيئا من العدم » ، أو دائرة تغلق على نفسها . انها لا توجد دون افتراضات سابقة . فالمنهج التفكيري التاملي قد حطم تحالفه مع المثالية ، وبدلا من ان يكون بعيدا عن الحياة المعاشة ، نجده قد اخذ يضيء الوجود بالأفكار ، وهذه « الاضاءة » استخلاص لمعناه . هكذا عرف « ريكور » كيف يعي وعيا اعمق من سابقيه ومعاصريه مشكلته هو ، وهي مشكلة تفسير واستخلاص المعنى اى ما يطلق عليه اسم فلسفة التفسير (١) ونحن نعلم أن الفكر الحديث كله منذ نيتشه الى اليوم قد صار « تفسيرا » فحسب . لذا لم تعد المسالة الجوهرية هي مسالة الخطأ أو الكذب ، بل هي مسالة « السراب العقلي » ، هذا الخيال الذي يجب ابعاده والقضاء عليه حتى تتكشف الحقيقة . وما أزمة اللغة التعبيرية المعاصرة بشيء آخر غير التارجح بين ازالة الحجب التي يختفي المعنى وراءها واستعادة المعنى الحقيقي . وينحصر مشروع « ريكور »

---

* Paul Ricoeur

(١) L'herméneutique

فى ايجاد حقيقة المعنى عن طريق مجهود يبذل لازالة هذا الحجب ، وكشفت فلسفته التى انشأها حول الارادة عن كل دلالتها حين أصبحت شيئا فشيئا تأملا حقيقيا فى اللغة .

كان الجزء الأول من كتاب « فلسفة الارادة » (١٩٥٠) محاولة للربط بين ديكارت وكيركجارد ، على هيئة وصف تفصيلى يقصد الى اثبات ان علم النفس لابد وان يسبق الميتافيزيقا . ويحتفظ المؤلف لما بعد بما يسميه « شاعرية » الارادة ، وهى دافع يتطلب سلفا اجراء « جزد » للشىء الارادى ولغير الارادى . الا ان الوصف منذ تلك المرحلة كان وصفا ظاهريا ، بمعنى أنه حاول جاهدا فهم واحتواء ما يصف ، واستخلاص المعنى منه . ولكى يصل « ريكور » مباشرة الى المهم ، يضع الخطأ بين قوسين ، كما يقول « هوسرل » .. الخطأ الذى يفسد التفسير العقلى للانسان ، وكذا يضع « المتعالى » الذى يمثل الاصل الجذرى للذاتية وتعمل دراسته على بحث العلاقة المتبادلة بين الارادى واللا ارادى ، بحيث لا تفصلهما ولا تربط بينهما ، أى بتعبير آخر — يرفض الازدواجية كما يرفض التوحيد بينهما .. ذلك ان الإرادى واللا ارادى عنصران تكوينيان لما يسمى الارادة ، والتفكير لا يفرض نفسه بنفسه ، بل هو يعيش على لقائه وحواره مع الظروف التى يوجد منغمسا فيها . وفعل الـ « انا » هو فى نفس الوقت تواصل ، فهناك آلاف الاشياء تتقدم الى وتفرض على وانا لست مبدعها أو خالقها . اذا حين اريد شيئا لا يعنى انى ابدعه أو أخلقه ، لكن هذا الشىء الذى هو خارج عنى ، على أن آخذه لحسابى واجعل منه شيئا تابعا منى ، هكذا ينحصر جهد « ريكور » فى آن واحد فى أن يعيد بحث « أنا أفكر » ويوسعه .. يعيد بحثه لأنه كان عليه ان يعيد له ما يلوح انه بعيد عنه لاقصى حد ، ويوسعه لان « الآنية » عنده لم تعد انفصالا عن الجسد والعالم ، بل هى اندماج فى ارادة ما يقف فى مواجهتها . والارادة تبعث الحياة فى مجموعة من العادات المكتسبة ، أى فى حالة نفسية مختزنة . وارادتنا تمتلك كل عاداتنا ، كلاعب البيانو المدرب الذى يسيطر على جميع أصابع الآلة .. والعمل الناتج كله عبارة عن جدل بين الفعالية والسلبية ، ومجهود قوى ، الهدف منه ارساء اللا ارادى داخل التجربة الكاملة للأنا المفكرة . هكذا لا توجد للفعل الارادى ثلاث مراحل ، بل ثلاثة أوجه لشىء واحد : القرار الذى يتخذ ، وهو فعل الارادة المستندة الى الدوافع (على عكس الحال عند سارتر) ،الفعل نفسه ، وهو فعل الارادة المحركة للجسد — ثم — الموافقة . وهى فعل الارادة التى تخضع أمام الضرورة . وهذه الضرورة موجودة حاضرة دائما ازاء حريتى فى العمل . وهو ما أسميه بـ « الطباع » أو « الخلق » وهو ما يصبغ كل

انفعالى ، ان صح هذا التعبير ، بصبغة خاصة ، دون أن يحدد واحدا منها تحديدا واضحا صريحا . ويقول الفيلسوف فى هذا : « ان عندى طريقتى الخاصة فى الاختيار ، وفى أن أختار لنفسى الا ما اختار » .

وبعد مرور عشر سنوات فى هذا التفكير حول ذلك الاتجاه التجريبى فى الارادة جاءت مجلدات عام ١٩٦٠ ، كتبها الفيلسوف « ليزيل » بهما « القوسين » اللذين كان قد وضع بينهما الخطأ وتجربة الشر البشرى ليحصر نفسه فى المجال الذى يعمل فيه الوصف الخالص فقط . وهكذا نجده قد أعاد التعارض بين الارادى واللا ارادى فى مكانه الصحيح ، واعطاه صورة جدلية أوسع : تسيطر عليه عدم التناسقية والجذب بين المتناهى واللا متناهى ، بل وعلى وجه أخص ايضا الجذب من داخل التوسط والوساطة . وهكذا لم يكن هدف الجزء الأول من كتاب « التناهى والشعور بالذنب » دراسة لمشكلة حقيقة البشر ، بل كان بحثا فى امكان حدوث الشر ، أو ، بوجه أصح ، بحثا فى امكان « الخطيئة » ، فمن الضرورى أولا ان نكتشف لدى الانسان ــ وهو مخلوق برىء أصلا ــ نقطة الضعف التى يصبح بها الخطأ ممكنا ، وهنا لا يكفى التناهى لشرح وتفسير معنى الشر ، فالكائن المخلوق فان متناه ، لا مرتكب للخطيئة ، وعلينا أن نحدد اى جانب من جوانب تناهى الانسان هو الذى يتيح للشر بأن يتسلل الى الحقيقة البشرية ، فالانسان « كل » لا يتجزأ ، وكليته هذه هى الأساس ، ومنها يجب أن نبدأ لنستبين حقيقة ثانية هى توضيح لنوع من « سديم » المعنى . ويعنى هذا أن نقطة البدء الضرورية فى فلسفة موضوعها الانسان ، لابد وأن تكون « حالة انفعالية » فى داخل الانسان ، ولو أن من المستحسن قبل هذا أن نحدد معنى هذه الحالة تحديدا دقيقا : فالقول بأن الانسان عبارة عن « وسط » بين الوجود والعدم قول لا يؤدى الى نتائج هامة ، ولأنه أمر يصدق على كل مخلوق . اما « وسطية » الانسان ، ان صح هذا التعبير ، فهى ادق .. لانها تعمل على ادخال متوسطات بين المتعارضات أو بين المتوازيات ، وأصل التناهى الموجود فى الانسان قائم فى عدم تطابقه مع نفسه وفى اختلال التناسب بينه وبين نفسه . غير أن الفلسفة لا تستطيع أن تظل مقيدة بهذا النوع من « البلاغة » ، لأنها مشروع تاملى عقلى يتخذ موضوعا له تلك الانفعالية البائسة التى يوجد فيها الانسان أو تتحكم فيه على مستويات ثلاثة ، هى : المعرفة ، والفعل ، والاحساس .

ان الصفة الأولى للموضوع هى أن يظهر أمامى ، فهو اذن يعبر عن « حضور » . فالانسان لايخلق الواقع ، بل يستقبله ، والادراك الحسى عبارة

عن انفتاح على العالم ، وهذا الإنفتاح محدود ، كما تعبر عن ذلك فكره « راويه ادراكي للشيء » . فكل رؤية تتضمن وجهة نظر ، فالعالم ليس افق كل موضوع فحسب ، بل انه – أى العالم – ليس موضوعا ستطيع الاحاطة به . اذ ان هناك عددا لا متناهيا من وجهات النظر المختلفة تكون دائما ممكنة ، ويكفى ان تنتقل من مكانك حتى تغير من صورة الشيء الذى تنظر اليه . غير انك تستطيع أن تعبر عن وجهات النظر التى تفلت منك ، وحين تتكلم تجدك تتكلم عن أشياء ، او عن اوجه من اشياء غائبة عنك ولا تدركها حسيا ... ولا يعني هذا ان الكلام هو مجموع وجهات النظر ككل ، بل معناه انه يتخطاها كلها ، فالشيء ليس هو الشيء الذى يمكن ان تراه فحسب ، بل هو كذلك الذي يمكنك أن تتحدث عنه . وهذا التاليف بين المرئى والمقول ، بين النظرة والكلمة ، هو عمل المخيلة التى يصفها « كانت » بانها شارطة او ترنسندنتالية . ولكن عملها بصفتها وسيطا يظل متخبطا ، لان التاليف لا يمكن ان يتم الا اذا تحقق فى موضوع أو شيء معين ، والعجيب فى امر « ميرلوبونتى » هو انه حاول ايجاد فلسفة للادراك الحسى قبل فلسفة الكلام ، وكانت محاولته مستحيلة لان كليهما لا يمكن ان ينفصل عن الآخر ، ولأن هذه الوحدة بين الطرفين لا توجد الا فى الكلام ومن خلاله . ويظل الازدواج بين المعطى والمعنى قائما فى الانسان بحيث لا يمكن رد احدهما الى الآخر ، والادراك الحسى وعى قبل أن يصبح وعيا بالذات ، وما ينقص هذا العالم الموضوعي هو النواحي العملية والعاطفية ، والتكامل يصبح فى داخلنا ومن اجلنا مصدرا لانعدام التناسب الباطنى فى داخلنا ، ذلك الذى يدفع الفعل البشرى ويجعله دائما بين فكى كماشة : نهائية طباعنا ولا نهائية السعادة . وما أسميه طبعيا او خلقيا ليس الا وجهة نظرى عن العالم البشرى . والانفتاح النهائى الوجودى الذى انظر اليه ككل . ومطلب الشمول يعبر عنه بالسعادة ، والتاليف بين مجموع الخلق الشخصى والسعادة هو الشخص نفسه . والشخص لا يمكن ابدا أن يكون معطى من المعطيات ، بل هو فكرة موجهة بالمعنى الذى إعطاه « كانت » ، وما هو الا تجميع شروعي . والباطنية الخفية منه هى العاطفة التى تحمله على جناحها . ولهذه الحياة الباطنية أيضا تناقضها الخاص ، لانها على علاقة بما هو خارج عنها ، ولا يمكن تعريفها بالذاتية فحسب ، والشيء الذى لا يعنينا غير موجود بالنسبة لنا ، وما من شيء واقع – حقيقى – الا ذلك الذى نهتم به ويمسنا ونشعر ازاءه بعاطفة ما ، وكل عاطفة عاطفة بالواقع الحقيقى ، غير أن ماتقدمه لنا هذه العاطفة ليس الا صدى الشيء فينا ، لا الشيء نفسه . فهى حركة تاخذ الشيء نحو الداخل ، وهى التى تمنحه ما اسماه شتيرن بـ « تقريب الشيء الى الشخص » ، وبادخال صلات

الـ « انا » بالعالم داخل الذات ، فان العاطفة تحدث صدعا جديدا فى داخل الذات ، وتحول الثنائية البشرية المتصارعة الى ثنائية مأساوية . عبر عنها افلاطون فيما اسماه بـ « طوموس » (٢) ، ونجدها ايضا فى حالة الشخص القلق الغامض الذى يكون واقعا بين الرغبة الذى يمثل هو طرفها العدوانى والعقل الذى يصبح هو قوته الغضبية وشجاعة المبادرة .. انه المكان الذى يتركز فيه التناقض البشرى ، واذا كان الموضوع تاليفا فان الـ « انا » صراع . واحتمال الشر المفروس فى تكوين الانسان ، وقبل اى شىء آخر فى كونه « هشا » من الناحية العاطفية . و « صفة الهش » هى تلك الذى يتخذها عدم التناسب فى المجال العاطفى والذى نحاول تفسيرها فلسفيا من خلال المعرفة والفعل والاحساس .

يبقى أن ننتقل من امكانية الشر البشرى الى الشر الواقعى ، أو من القابلية لفعل الخطيئة الواقعية .. هنا ينهج الفيلسوف منهجا تتضح فيه « قطيعة » حقيقية : فالى هنا يظل التفكير ممارسة مباشرة للعقلية التفكيرية . غير ان مشكلة الشر لا يمكن ان نطرقها مباشرة بالعقل وحده ، لأنهـا تشـكل نوعا من الفضيحة ، التى تفرض نفسها على الانسان ، وتكون دائما موجودة أمامه . ان « اللا قابل للتبرير » هذا ، كما يسميه نابير لا يمكن أن يدافع عنه التفكير العقلى ، وعندما يحاول العقل ان يفسره يجد نفسه وقد وصل — كما هى الحال عند الرواقيين وعند لايبنتز — الى نظريات فى العدل الآلهى سرعان ما تنهار أمام عمق الشـر . ان كل شىء هنا يجرى كما لو كان الكلام المتماسك للفلسفة غير قادر على ان يقول كل شىء ، وكما لو كان هناك « ما لايمكن التصريح به » ، بالنسبة للعقل . ومع ذلك فان هذه الفضيحة يعرفها الانسان ويتحدث عنها منذ الأزل بلغة رمزية .. اذ توجد رموز اصادفها واعثر عليهـا واجدها كانت تسمى بالأفكار الفطرية فى الفلسفة القديمة . ويرجع خطأ التفكـير شـبه العقلى الى انه يريد الا ينظر الى هـذه اللغـة الرمزية على انها مجـرد تعبير بدائى ، امقلية سـابقة على التفكير المنطقى ، أو الى انه يجعل منه لغة ادنى مرتبة من الكلام العقلى . انها على العكس من ذلك لغة اساسية غامضة ، « لغة مليئة » تؤدى بنا ، ليس فقط الى السيطرة على الاشياء ، بل كذلك الى « مناداتنا » ، والى أن تجعلنا نعيش ؛ انهالغة يتحدث بها الينا اكثر مما نتحدث نحن بها . وانا اقيم فى دنيا رمزية حالما ابدا التفكير فى المصادر النقية وغير النقية لوجودى . ان كل لغة بشرية تنفصل من

---

(٢) Thumos

ارضية لغوية أكثر بدائية ، هى اللغة التى يوجهها الينا الوجود . « ويلوح أن الوعى بالذات يتكون فى أعماقه بطريق الرمزية ، ولا يكون لنفسه لغة مجردة الا فى مرحلة ثانية عن طريق تفسير تلقائى لرموزه الاولية . » والمشكلة الأساسية ــ وهى اكثر المشكلات صعوبة بالنسبة الى الفلسفة ــ هى مشكلة الخيال . وسنرى أن فلسفة الخيال الكبرى اليوم هى فلسفة العالم الفرنسى « باشلار » ، لأن عمل العقل عنده عود على بدء ، فى حين ان الخيال بداية دائمة . والصورة الشاعرية تضعنا عند جذور الكائن المتحدث ، وعند « ريكور » أيضا يعبر الرمز عن تجربتنا الأساسية ، وعن موقفنا فى قلب الوجود ، ويجعلنا نعود الى حالة اللغة عند ولادتها .

هذا ، ويمكن التمييز بين ثلاث طبقات فى التكوين الرمزى للشر : أولا ، الرموز الأولى ، وهى التى تلعب دور « منابت المعانى» ، حيث يتمثل الانحطاط الخلقى مثلا برمز هو « البقعة » ، والخطيئة برمز الهدف الذى لا تصيبه ، او الطرف الملتوية ، او تعدى الحدود الخ .. ثانيا ، الطبقة الثانية وتتمثل فى الأساطير الكبرى باعتبارها طبقة رمزية ، لكنها ليست بالضرورة أغنى الطبقات أو أكثرها « ثراء معنويا » ، وهى عبارة عن نوع من قصص تتخذ كأمثلة عن أصل الشر . ويدرس « ريكور » منها ثلاث سلاسل : سلسلة الفراغ ، وسلسلة التخبط ، وسلسلة المنفى او العزلة . وهى كلها تمثل البعد « فوق الاخلاقى » لأسطورة السقوط . ثالثا واخيرا ، طبقة ثالثة اكثرها فهما هى الانتقال الى الموعظة الدينية مثل عقيدة الخطيئة الأولى . على أن ريكور لم يدرس الا الطبقتين الأولى والثانية ، ويدل تحليلهما الذى قدمه لهما على أن أصالة الديانة المسيحية ، دليل كونها « وحيا » يأتيان من أن الواقعة الأولى فيها ليست خطيئة آدم ، بل غفران الخطايا . اما الخطأ ، فلا يظهر الا بالمرتبة الثانية ، وبالتراجع الى الخلف ، فى أفق العفو وابتداء من « التبرير » كما قال القديس بولس . ويوجد فى الديانة المسيحية نوع من تغيير مكان المأساة : فالانسان قد انقذ ، والخطيئة قد اصلحت ، لكن الخلاص يعيد المأساة فى داخل الله نفسه . وعلى اية حال ، فليس الأمر امر ايجاد رسم فلسفى مباشر للرمزية الدينية ، لان مثل هذا الرسم لا يمكن الا أن يكون تفسيرا تصويريا ، وبذلك يكون الطريق الواجب اتباعه اكثر وعورة من هذا ، انه طريق التفسير الذى يخلق المعنى ، بحيث يكون فى آن واحد مخلصا للوحى الأولى وللهبة الآلهية ، تقصد معنى ، او دالة للرمز تتفق والقسم الذى يؤديه الفيلسوف والذى يتلخص فى أن يفهم ، والجملة التى قالها « كانت » توضح لنا كل شىء هنا : ان الرمز يتيح لنا فرصة التفكير ..

لكن لابد من أن نفكر ، وهنا يظل مشروع ريكور عقليا ، الا وهو اقامة فلسفة كبرى للغة تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عند الفرد البشرى وبعلاقاتها المتعددة فيما بينها . وريكور — بصفته فيلسوفا — يبدأ من الـ « انا » المفكرة التى تظل المبدأ الثابت ، يصادف فى طريقه تفسيرات تستهدف « رد » اللغة الى شيء آخر ، وقد راى من واجبه الا يعارضها ، بل يستخدمها ويفهمها . هكذا تقف فى وجه فلسفات الوعى ، فلسفات الوعى بالذات ، كفلسفة سبينوزا التى ترفض أولا الاعتباطية الواضحة للوعى ، تلك التى تتجاهل مبرراته الدفينة ، وتتجه الى نوع من التوقف فى مراقبة الوعى تكون الذات بعده على قدم المساواة مع عبوديتها الاصلية . مع ان نفس هذا الرد لأوهام الوعى المباشر هو الذى يتيح الوعى بالذات ، ويتيح الانتقال من العبودية الأولى الى الحرية المستعادة . وفى نفس هذا الاتجاه ، نجد أن فلسفة البنيانية عند ليفى شتراوس ترفض الكوجيتو . ولا تهتم الا « بأجرومية » العقل ، وبالتنظيم الشكلى والسياقى للأساطير . لكن ، وطبقا لفلسفة ريكور ، اذا كانت البنية هامة فانها تدل عنده فقط على الخطوط التحديدية بدلا من أن تشير الى غرض المعنى وثروته . لذا تنجح فلسفة البنيانية كلما كان هناك تنظيم اكبر ومعان اقل . وليس هناك اختيار بين التحليل البنيانى والتحليل الرمزى ، بل علينا أن نضع الأول فى مكانه ونستخدمه ، وبالقدر الذى لا ترمز به الرموز الا لمجموعات تحدد وتظهر معانيها . ومعنى التفسير الذى قدمه فرويد ، وعارضه ريكور مباشرة فى كتاب كامل افرده للتفسير ، هو اثبات ان مكان الـ « انا » التفكيرية مشغول بكوجيتو مزيف يطلق عليه فرويد « النرجسية » ، فهذه الفلسفات ضرورية فى التمرس بالفلسفة من حيث انها لا تستطيع استعادة المعنى الا عن طريق احتواء كل المحاولات التى ترمى الى « رده » الى شيء آخر . واذابة الكوجيتو الزائف يجب ان يتم قدما فى نفس الوقت مع شرح الـ « انا » الحقيقية ، والفيلسوف هو الذى يقدم المعنى ، لكن الدلالة الأساسية للرمزية لا يمكن التوصل اليها الا فى آن واحد مع اذابة السراب .. ويقول ريكور بهذا الصدد انه « يجب ان تموت الاصنام لتعيش الرموز » .

المراجـع

RICOEUR (Panl), Philosophie de la volonté (Aubier) : I. Le volontaire et l'involontaire; II. Finitude et culpabilité : 1) L'homme faillible; 2) La symbolique du mal.

— Histoire et vérité (Le Seuil).

— De l'interprétation. Essai sur Freud (Le Seuil).

Cahiers internationaux de symbolisme (nombreux articles de RICOEUR).

Sur Paul Ricœur :

Cf. Les études critiques dans Critique, décembre 1965; Michel Tort dans les Temps Modernes de février-mars 1966, de BLANCHET dans les "Recherches et Dialogues philosophique et économiques de juillet 1966 (Cahiers de l "Institut de Science économique appliquée", 35 (boulevard des Capucines, Paris) et de Jacques POHIER dans Esprit (mars et avril 1966).

فيلسوف الرضا :

لوى لافيل*

فلسفة لافيل هي ما يسمى «الانطولوجيا» : اى علم الوجود العام .. وقد يعرفها الشراح بانها « نظرية فلسفية فى الوجود العام من نمط تأملى » . ولقد اثار كتابه الاول بعنوان : « عن الوجود العام » ، عند ظهوره عام ١٩٢٨ كثيرا من الدهشة والاعجاب ، حيث اخذ يدافع عن فكرة « وحدة الوجود » ، او كما يقول الفلاسفة المدرسيون « واحديته »(١) ، مؤكدا أن « الممكن » ليس سابقا على الوجود . وكما لو كان مصدره ، ولكنه وجه من وجوهه ، وبالضبط تماما ، مقولة من مقولات الوجود .. وقد عمل لافيل على تأسيس فلسفته على حجة « انطولوجية » تقوم على التطابق بين الوجود وفكرة الوجود فيما يتصل بالله ، واسترسل فى فلسفة عن الوجود فى عصر كانت فرنسا قد نسيت عادة التفكير فيه . والبديهية الأولى عنده هى توكيد الوجود .. استبعاد العدم وتوكيد شمول الوجود يمثلان فى الحقيقة شيئا واحدا .

النبع الأول لكل فكر يتمثل فى تلك التجربة الأولى : تجربة الذات ، حين تدرك انها احد الموجودات ، اى حين تدرك انها جزء من الوجود العام . والكوجيتو هو فى وقت واحد ازدواج ووحدة : فهو اكتشاف لل « أنا » واكتشاف للوجود ، وبالأصح وبصورة أدق ، هو اكتشاف لل « أنا » كجزء من الوجود . ولقد اتهم هذا الموقف احياناً بانه يؤدى الى وحدة الوجود ،ولكن ها هو ذا لافيل يرد على هذا « الاتهام » بشىء من الشدة ، ويقول اولا ان ما يخشى منه ليست وحدة الوجود التى تشارك على الاقل ، فى الوجود ، بل الذى نخافه هو الظاهرية لانها لا تهتم الا بالظاهر الخارجى أو المظهر ، وتترك جوهر الانسان بلا اهتمام ...ثم ان وحدة الوجود تنكر الحرية وتجعل من

---

* Louis Lavelle

(١) Univocité

الانسان جزءا من الطبيعة ، لكن اذا كان من الصحيح ـ ان الـ « انا » تدرك نفسها اولا كجزء من العالم الا ان هذا الادراك الاولى للوجود لا يفعل اكثر من ان يقترح علينا اختيارا : فاما ان نستطيع استخدام الطبيعة على نحو يجعلنا نذوب فيها وداخلها ، او نتخطاها بان نعبرها . وعبور الطبيعة امر لا يمكن تجنبه ، والمشكلة الأولى هنا هى مشكلة معنى هذا العبـــور . هل نكتفى بالاشياء ؟ هل نكتشف فيها الحقيقة الثابتة للوجود ؟ ان حياتنا ، بالمعنى الحرفى، عمل اخترناه لاننا نحبه ، وهذا هو معنى الحرية ، ودور الاشياء ينحصر فى الاحالة الى الوجود ومهمتها وســـطية ، بمعنى انى اذا رجعت لنفسى فانى اكتشف مصدر الوجود ، لانى انا بنفسى موجود ، لانى اكتشف نفسى داخل الوجود . ويقول لافيل هنا انى حين احفر فى اعماق نفسى انزل الى ان اصل الى جذور الوجود نفسها . وحين نكتشف انفسنا فى أعمق اعماقنا ، نكتشف طبيعة الكائن الاعظم الذى نوجد نحن به . وهذا الكائن فعل . وكما هى الحال عند « مالبرانش » ، نجد الفكرة الأساسية عند لافيل هى المشاركة .. وهى فى وقت واحد تقربنا من وحدة الوجود وتنقلنا منها ..

ان الـ « انا » كائن مشارك ، اى انه متضمن فى الوجود قبل أن يهب كيانه الداخلى بمحض اختياره بفعل هو فى صميمه من افعال الرضا أو « القبول » والتناهى الجذرى الأولى للـ « انا » هو الذى نقيس به المسافة بينه وبين الله ، وهو ـ من جهة ـ ما يوجد « فترة » بين الجزء والكل ، ومن جهة اخرى ـ فانه يسمح للـ « انا » عند النظر الى الزمان والعالم بأن يدخل كيانه المشارك فى الوجود الشامل . هكذا يمكن القول انى أعرف طبيعة الوجود من الفعـــل الذى أعرفه به . وحيث ان هذه المعرفة فعل ، فان الوجود نفســه فعل ، وهذا الوجود الفعل هو الحاضر فى الوعى ، ويشكل منبعه الذى لا ينضب ، ويعطيه الدفعة التى تجعله يمضى بعيدا بعيدا . وعندما نضع أيدينا على هذا الفعل للروح خلال ممارستها لعملها ، فان الروح تكون قد وقفت على ذاتها ، وآمنت بنفسها . وليس هذا الايمان الفلسفى معرفة ، بل مبدأ كل معرفة . فالايمان بمشاركة فى الفعل الاكبر الخالص المطلق . لذا كان من الضرورى أن نفكر مليا فى تعبير كهذا : « فعل الايمان » ، وهو فى الواقع الفعل النقى المطلق الاعلى . وبالفعل النابع من الايمان الفلسفى نتخلص نحن من كل ما هو محسوس ومعطى لنسلم انفسنا الى فاعلية خالصة . لذا كان هناك بين الروح والايمان نوع من الاشتراك فى الجوهر ، فالروح هى ما لا يمكن ابدا أن يكون موضوع تحقق ، او دليل ، أو اثبات ، رغم أنها أصل كل تحقق وكل اثبات ، وهى ما يظل باقيا باكمله فى ايمانها بنفسها ، ومالا يستمر فى الوجود الا بهذا الايمان نفســه .

والايمان نفسه . والايمان هو الله الحاضر فى الوعى ، وكل البراهين على وجود الله هدفها الأوحد اثبات ان فينا مطلبا ضروريا يدفعنا الى الايمان ويتعين على العقل ان يجد له فى براهينه تبريرا ، لا ان يقضى عليه . بهذا يكون الفعل المطلق هو الله ، ويكون الفعل المشارك هو الـ « انا » . وما العالم الا « الفترة » التى تفصل الفعل المطلق عن الفعل المشارك . وحاشا ان أكون مجرد جزء من هذا العالم ، اذ يجب القول بانى اوجده ، واقيمه ، واحييه من جديد دائما ابدا ؛ بمشاركتى فى الفاعلية المطلقة : وما العالم الا طريقة مشاركة مجموع الكائنات فى الله ، فلا استطيع ان اتخلص من هذه المشاركة ، أو ان اوقفها ، الا اذا توقفت عن أن أكون كائنا . لكن الذى يجب أن ابحثه عنه وان احبه فيه وفى نفسى ، هو اصل ومصدر الوجود والحياة . ويجب أن ينصب جهدنا على اللحاق بتيار نجد فيه المشاركة العائلية مع الموضوعات والكائنات مادام الكائن الأكبر حاضرا فى كل مكان . وخطأ شخصية « نرجس » (او : نارسيس) هو ضياعه او ذوبانه فى تامله هو ، انه ضحى بوجوده من اجل مظهره . ونارسيس حين ينحنى لينظر الى صورته المنعكسة على سطح الماء ، يغرق فى هذا الماء ويرمى الى أن يلحق بصورته الوهمية . وبذا لم يسع الا الى اللحاق بذاته هو فحسب ، ولهذا السبب ضاع وفقد نفسه . وكان يتعين عليه — على العكس من ذلك — ان يخلط الخطوط التحديدية لصورته المائية ؛ وان يحطمها ، وأن يرى بين الحطام صورته الحقيقية ، وهى التى يمكن ان تكون صورة الوجه الكلى . يجب اذا ان نعرف كيف نضحى بما يؤدى الى الانقسام فيما بيننا نحن البشر ، حتى نجد الوحدة فى الكل ، فالتضحية بما تملك تكون دائما فى مصلحة الكيان الأكبر .

ونظرية المشاركة نظرية عن الـ « انا » وعن الله ، وهى كذلك تصور عن الزمن والأبدية ، فان انا وجدت بنفسى ، اى اذا كنت انا « المطلق » فاننى كنت ساكون ابديا باعتبار ان الابدية تكامل الوجود . اما الزمن ، فهو على عكس ذلك طريقة وجود كائن لا يعطى نفسه بنفسه كيانه الكامل ، وهو فى وقت واحد فعالية موجبة وسلبية ، يتلقى امكانية صنع نفسه لنفسه . والزمن هو هذا النوع من السير داخل الابدية ، اى انه هذا النوع من خط السير تسير فيه الكائنات بعضها نحو البعض الاخر ، وكذا فى نفس الوقت نحو الكائن الاكبر الذى يمكن ان نطلق عليه اسم « الديمومة » والانسان لا يحيا ، لا فى زمن متقطع تماما ، ولا فى ابدية مطلقة ، بل هو يعيش فى حاضر يحاول جاهدا ان يركز الديمومة كلها فى نفسه ، وبدون الزمن لن أصبح كائنا خاصا ، بل ساكون شبيها بالله . وبدون الأبدية اى حين اتوقف عن مشاركتى فى الكائن الاكبر ، اتوقف حقا عن ان « اكون » ، وحين اموت ، اموت كذلك باكملى .

فالديمومة فى آن فى واحد هى ما يفصلنى عن الله ، ويمكننى من الاتصال به ، انها وجه لوجود كائن يكون مؤقتا لانه يتطور ، ويكون ابديا لانه يكون ، ولانه يكتشف الابدية فى الزمن كل لحظة . والابدية لا تسبق الزمن ولا تتبعه . والصعوبة بالنسبة لنا ان نحاول ادراك الزمن عقلا بصفته « عملية الابدية » : وكل واحد من هذين التعبيرين يعاصر الآخر ، ومعاصرتهما هذه تجعل من كل واحد منهما سر الآخر . وحضور الأبدية فى الزمن هو الذى يتيح قلب الطريقة المعتادة لسماع مختلف لحظات الزمن . فالماضى — وهو كمستقبل المستقبل — لا يحدد ما سوف يحدث ، بل انه يتغير تحت وطأته دائما وباستمرار . والمستقبل ليس هو الذى يخرج من الماضى ، بل الماضى هو الذى يخرج من المستقبل . والعلم تحديدى بطبيعته لانه يبدأ من الماضى ليسير نحو المستقبل، وهو يهتم بالظواهر ، وبالنسبة للعلم يصبح ما سوف يحدث أثرا ضروريا لما حدث . . لكن الانسان الحر يذهب من المستقبل الى الماضى .

من هنا تؤدى هذه الفلسفة فى الفعل والمشاركة الى اخلاقية الفعل والمشاركة ، فالروح حضور ، والأخلاقية ستكون حضورا للروح ، وجعل الروح حاضرة باستمرار بأن تكون على صلة بالوجود بفعل يبعث الوجود فينا فى كل لحظة ، هو مهمتنا وواجبنا هنا فى هذه الدنيا . فعلم الأخلاق عند لافيل تخليص للطريق تماما ، بمعنى أن من الضرورى تحويل الكائن عما يملك لاعادة وضعه الى حالة كونه هو . هذا التخليص لا يتم دون الم ، لكن هذا الألم شعور يجب أن نجربه حتى نعرف كيف تكشف الهدوء الروحي والسعادة . . والوجود هو هذا « الحضور الكامل » ، الذى هو علة وجود جميع الكائنات ، فباشتراكنا بفعل حر فى هذا الوجود الفعل « نصبح كيانا » ونكون هذا بحيث يرتسم التقدم الذى نحرزه من واقع التقدم الذى نسير به نحو هذا الوجود الفعلى وبحيث يصبح حضوره هو علة سعادتنا . ونستطيع فى كل لحظة أن نقضى على القلق والضيق بالرجوع الى هذا الوجود الاكبر الذى يمثل نبع الوجود ونبع السعادة معا . والوجود لا يفتقدنا أبدا ، وعندما يبدو لنا ذلك فاننا نكون نحن الذين افتقدناه . والروح القلقة هى التى تعيش فى المظهر، فريسة للانهائى، رديء فى مسيرة لا هدف لها . وعلى عكس ذلك ، تكون السعادة دائما فى متناولنا اذا نحن عرفنا — فقط — الاندماج فى الوجود وتقبله والرضا به . هكذا كان هذا الفيلسوف لافيل ، فيلسوف السعادة فى عصر سيطر عليه القلق ، فيلسوف تمسك بالابدية وظهر بصورتههذه وسط مفكرين آمنوا بسرعة انسياب الزمن . وقبل وفاة لافيل بقليل ، قال فى تعريفه لفلسفة سارتر بأنها سيكولوجية الانسان البائس الذى سقط ، الانسان الذى — رغم سقوطه وبؤسه — لا يفكر فى ان يقوم من عثرته ، ولا أن يقتلع الاسى من

نفسه . اما لافيل فقد بذل قصارى جهده فى أن يضفى السعادة على الانسان ، او بالاحرى أن يعيده ويرده الى سعادته بفضل اسمى فعل ، الا وهو العودة الى داخليته وذاته ، وفى نفس الوقت الاتصال بالآخرين . انها فلسفة الوعى السعيد ، التى تتعارض مباشرة وكل فلسفات الوعى البائس ، تلك التى يمكن ان نطلق عليها فلسفات « التمزق » — وهى فى هذا — اى فلسفة لافيل — بمثابة مقابل لروح الضيق النفسى التى لم تعد اكثر من كلام ، بل وهراء . ومع ذلك فقد يكون من الجائز أن نعيب على لافيل انه اعطى الرضا والموافقة امتيازا كبيرا ربما يؤدى الى انعدام معنى الغضب والثورة . الم نر عبر التاريخ ملايين وملايين من البشر الذين قفلت ابواب السعادة فى وجوههم ؟ ما من شك فى أن كل تفكير له وزنه وفعاليته لابد ان يضم عنصرين او مرحلتين ، واحدة منها تتسم بالتراجع والثورة ، وهى بهذا تصبح مثالية ، واخرى تتسم بالمشاركة والموافقة والرضا ، وبالتالى تكون واقعية . غير ان الموافقة تصبح هى الأهم اذا كان من الصحيح الا يكون للرفض من قيمة الا قيمته كمنهج للبحث فحسب ، واذا كان صحيحا ان تفكيرنا ومشاعرنا ، باعتبارها كائنة وقائمة ، تعيش فى جو من الاثبات . ومع ذلك — يمكننا هنا ايضا أن نتساءل عما اذا كانت توجد حقا تجربة تتعلق بالأبدية وتكون حقيقية وايجابية تماما . الا يجدر أن نتحدث كما يفعل الفيلسوف « باليارد » عن تجربة « أبدية الزمن » ، أو على الأقل ، تجربة رغبتنا فى ان نكون أو أن نعيش « أبديين » ، ونشعر فيها بالحرمان أكثر من شعورنا بالتملك ؟ مع ذلك فان لافيل لم يكن لينكر او يتنكر تماما بلا شك للجانب المأساوى فى الوجود الانسانى . . لانه رأى أن « الزمن هو تلك المأساة نفسها ، مأخوذة فى شكلها المجرد تماما » .

المراجـــع

LAVELLE (Louis), La dialectique de l'éternel présent (Montaigne) :

1) De l'être; 2) De l'acte; 3) Du temps et de t'éternité ;4) De l'âme humaine.

— Traité des valeurs (Presses Universitaires de France) :

1) Théorie générale de la valeur; 2) Le système des différentes valeurs.

Oeuvres morales et chroniques :

— La conscience de soi (Grasset).
— L'erreur de Narcisse (Id.).
— La parole et l'écriture (L'Artisan du Livre).
— Le moi et son destin (Ed. Montaigne).

Ouvrage posthume :

— Manuel de méthodologie dialectique (Presses Universitaires de France).

Sur Louis Lavelle :

ECOLE (Jean), La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle (Ed. Nauwelaerts).

LEVERT (Paule), L'être et le réel selon Louis Lavelle (Ed. Montaigne).

PIERSOL (Wessley), La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle (Vitte).

Recherches et débats : Hummages a Louis Lavelle (numéro spécial de janvier 1952).

Giornale de Métafisica, numéro spécial de juillet-aôût 1952 consacre à Lavelle.

Lacroix (Jean), Un philosophe du consentement : Louis Lavelle, in Lumière et vie, dect. 1952.

Consentement et création, in Etudes philosophiques, 1957, no 4.

فيلسوف الحكم:
آلان*

أعطى اميل شارتييه المعروف باسمه المستعار : آلان ، أعطى طول حياته مثلا للحكيم الأصيل الذى يمكن أن نقول عنه ــ كما قال هنرى جوهييه عن ديكارت ــ انه صاحب فلسفة الرجل «المرتاح» . . «مرتاح» لفلسفته هو . وهو كذلك كديكارت رجل عرف كيف يحيا حياة الرجل الحر . . والحرية الحقيقية هى تلك التى تمكنه من اصدار الحكم على الأمور والاشياء والناس . . «أن تحكم ، ان تصدر حكمك ــ هكذا يقول ــ لا ان تتلقى ، هذه هى اللحظة الحلوة التى تشعر فيها بسيادة نفسك على نفسك . . » . انها سيادة الحكم التقديرى ، وهى آلان كله ، وان تتفلسف معناه بالنسبة له الا تقلد غيرك ، ولا حتى أن تقلد نفسك ، بل أن تعيد صناعة الفكرة الحاضرة بلا نهاية ، وان تعيد خلقها دائما أبدا ، وان تناضل ضد الأحكام السابقة ، أو ــ كما يقول عنه « سيرجيو سولمى » : أن تمارس « فلسفة ذات عضلات » . لذا كانت الأحكام على «آلان» نفسه غير مرضية فى اغلبها . ولذا أيضا كان هذا التفكير المستمر عملا وتفكيرا رفض أن يغلق على نفسه ابوابا تكون أبواب النسق الفلسفى . صحيح انه لم يكن على هذا قادرا ، لكن كانت هناك مناسبة أبعدته عن هذا الهدف ، حين عرضت عليه صحيفة فى مدينة روان أن يكتب لها « خواطر » مختصرة .، وحدث أن كان لهذه الخواطر نجاح كبير ، مما دعا « آلان » الى أن يستمر فيها الى ان عرف الطريق الذى يجب أن يسير فيه . . لكنه لم يفعل هذا دون أن يسيطر عليه بعض القلق ازاء ما كان يمكن أن يحكم عليه أستاذه « لانيو » بسبب هذا المنهج . . الأمر الذى دعاه الى أن يفضل اتباع طبيعته التى كان عليها ، الا وهى « فلسفة الحكم » . . على كل شىء : على السياسة ، والتعليم والجمال والدين . . بدلا من أن يرسم نظرية أو نظريات فى القدرة على الحكم . فالنظرية فى رأيه ليست فى ذاتها اكثر من « نظارة » تسمح برؤية ادق وأحسن . اما الحساب والفرض والقانون ، فهى أدوات تمكننا من فهم الحقائق . .

---

* Alain

فاذا شئت ان تعرف جيدا ، فعليك ان تنظف زجاج نظارتك .. اقصد ان تجرى جردا لافكارك ، لكن انظر من زاوية ولا تظن انه سوف تظهر فى افكارك اشياء غير الدنيا ..

ذلك ان موضوع كل تفكير حقيقى لا يمكن فى الواقع الا ان يكون هذا العالم .. فنحن لا نفكر لنخرج افكارا ايا كانت ، بل لنصور العالم من خلال افكارنا هذه ، ولو حتى لكى تؤكد اتساقنا مع انفسنا ، ولنؤكد اتساق الكون كله . فالحقيقة الواقعة — على عكس الحدث الطارىء الذى لا يكون الا معطى غير قابل للتفكير — توجد عند نقطة تقابل تجارب كثيرة متعددة ومتقابلة ، تفترض جميعها فكرة موجهة . ونحن لا نستطيع البدء بالوقائع ، بل يجب ان نصل اليها فى النهاية . وكما راى ديكارت حقا ، لا نصل اليها الا بأن نتشكك فيها ، فالحكم معناه اولا رفض ومعناه اعادة الشىء او الأمر الى حقيقته باستمرار ودائما . والخطأ هو حالتنا الطبيعية . الخطأ ، او الخلط ، او عدم التماسك ، او التحرك فى الأفكار ، اذ يكفى ان تفتح عينيك حتى تدخل البلبلة فيك . والحكم على الأمور معناه قبل أى شىء اعادة مظهر الأشياء الى وضعها الصحيح ، ومعناه أيضا أن ترفض الخطأ . فالانسان فى الأصل عبد « للوطن » ، أو للمدينة (فى معناها اليونانى) ، حيث لا يتميز كثيرا عنه كما لا يتميز الطفل عن امه مادامت تحمله فى احشائها . وينحصر تقدم المدنية بالنسبة للانسان فى انه ينسلخ من حياته اللاشعورية التى لا يشعر فيها بذاته ووجوده وكيانه ليلحق بحياة الوعى بالذات ، وليصل الى التفكير الحر الذى تزداد فيه نسبة الحرية باطراد .. واذا كان الجسد يربط صاحبه بالجسد الاجتماعى بكل صور الغريزة والتقاليد والعقيدة ، فالمجتمع سابق على الفرد ، كما أن الغريزة سابقة على العقل . لكن الانسان يتحرر تدريجيا ، وهذا التحرر من عمل الشك ، أى من عمل الحكم على الأشياء . فالتشكك معناه وضع فرديتك الخاصة فى مواجهة الضغوط الغريزية أو الجماعية ، أى معناه الحكم .. والبشرية توجد دائما من جديد فى الفرد ، « الفرد الذى يفكر ضد المجتمع النائم ، ذلك هو التاريخ الأبدى ، ودائما ما يكون لدى الربيع نفس الشتاء ليقضى عليه » .

من هنا كانت الاهمية التى يوليها « آلان » دائما للسياسة ، فالفيلسوف الحق عبارة عن مواطن ، اى انه « جلدى » (راديكالى) ، والجلدى ، طبقا لعنوان احد كتبه المشهورة ، يكون ضد السلطات ، لكن ليس بمعنى ان عليه ان يهدمها ، بل لابد له أن يحكم عليها . ففلسفة « آلان » ليست فلسفة فوضوية ، بل وقد قيل عنه انه المحافظ الوحيد فى عصره . والواقع ان فى رايه ان من الافضل ان يكون هناك ظلم من ان تكون هناك فوضى ، لأن كل خلل

يكون مصدرا لظلم متعدد واكثر خطورة من ذلك الذى يكون موجودا من قبل أن يوجد هذا الخلل ويراد القضاء عليه . لذا تجب الطاعة دائما ، لكن طاعة الجسد لا تعنى ؛ ولا ينبغى ان تؤدى الى خضوع الروح او العقل ، واذا كان الحاكم المستبد يريد ان يوافقه الناس على طغيانه ، فان على العقل أن يرفض ذلك وأن يلفظه . والحق ان هذا هو التمييز بين الجذرى وبين السلطة المؤقتة التى تمتلكها الحكومة والسلطة الروحية المكونة من الروح والعقل فحسب ، والعقل يظل ذا سيادة مادام يصدر الاحكام ، واحتقار السلطة المؤقتة او الحكم التعسفى ، مع الطاعة ، هو قمة الحياة الكريمة . واذا نظرنا الى واقع الأمور اليوم لوجدنا انه بفضل نظم الامتحانات والمسابقات ، تحكم الأمون طبقة متميزة ممتازة ، وهذه الطبقة هى احسن الموجود ، واحلال اخرى محلها أمر عديم الفائدة بل أمر ضار . والشر عند الطبقة الممتازة لا ياتى من كونها موجودة ، بل ياتى من وضعها كصفة ممتازة ، فكل فرد يفكر طبقا لطبيعة المقعد الذى يجلس عليه ، ومن خصائص الذين « يجلسون جيدا » على مقاعدهم ، نقصد اولئك الذين يوجدون فى السلطة ، انهم يفكرون تفكيرا رديئا .. وقد يفعل غيرهم كما يفعلون ، ان هم وجدوا على نفس المقاعد . والواجب اتخاذه لا يكون نزع هذه الطبقة لاحلال اخرى محلها ، بل يكون الحكم على اعمالها دائما وبلا انقطاع ، اى ارساء رقابة عليها . ونحن نسمى — فى تحليل السلطات — شيئا اساسيا هو ما نسميه « المراقب » ، وهو الذى يعبر وجوده عن الروح الراديكالية او الجمهورية الديمقراطية .. والتصويت فى الانتخاب يعنى اصدار حكم ، ويعنى ارساء رقابة . واعضاء المجلس النيابى مندوبون يرسلون الى باريس لرقابة السلطات . وياتى العيب من انهم فى اغلب الأحيان ينسون مهمتهم ، ويفقدون عادة الحكم بعد أن تكون قد استولت عليهم هيبتهم بصفتهم ممثلين للشعب ، خاصة حين ينضمون الى جانب الحكومة . من حسن الحظ ان توجد انتخابات تراقب بدورها وتصدر الأحكام بدورها ، وتعيدهم « الى رشدهم » . هذا هو المذهب الذى أعلن « آلان » نفسه كآخر ممثل له ..

والراديكالية (الجذرية السياسية) هى الوجهة السياسية للانسان ، حيث يكون الانسان موضع الاهتمام الحق فحسب .. بمعنى اننا يتعين علينا ان نعبد الانسانية بدلا من ان نعبد المجتمع . فحيث ياتى الانسان من « حالة الطفولة » ، نجد أن من الضرورى أن تخرج الفكرة من الطبيعة . غير انه من حسن الحظ انه يوجد شىء يحمل الانسان الى حالة التقوى والاعجاب ، هذا الشىء هو « الجمال » . فالدين تفكير فى العمل الفنى ، كما أن الفلسفة تفكير فى الدين ، كل انفعال مرذول ، والفن يولد من مجهود يبذله الانسان ليعبر به عن مشاعره واحاسيسه دون أن يبعث القلق فى نظام البشرية . وكل فن عبارة

عن « احتفال » ، أي سيطرة على العواطف الجارفة ، يبدأ بتدريب رياضي يرمى الى السيطرة على الجسد . والتأمل فى « الاحتفالات » بقصد الكشف عن المعانى أمر يعنى ان تكون « متدينا » ، فالدين تفكير ينمو بعد ان يبدأ « بالجمال . . » ولقد أريد القول ان الانسان اقام لنفسه أصناما لانه كان متدينا . وانا اقول بالأحرى ان اول تأمل كان موضوعه صنما ، وان الانسان كان متدينا لانه جعل لنفسه اصناما ، وكان لابد أن نأخذ فى حسابنا قوة الاشارة التمثيلية فى هذه (الأصنام) ، وان نخترع الأساطير لنفسر بهـا الجمال ، ولقد انشأ الانسان المعبد أول الأمر ، ثم جاء الاله ليسكن فى هـذا المعبد ، وبهذا المعنى نستطيع ان نقول ان التعليم عبارة عن تدريب على الجمال وعلى الدين ، لكن بشرط أن نفهم جيـدا « ان عبـادة الانسـان هى الديانة الحقيقية » . لقد سبق أن قال أوجوست كومت بهذا ، فذهب الى أن الانسان لم يصبح انسانا الا من خلال عبادته للموتى العظام ، وقال ان البشرية لاتعرف فى العالم اثمن من انشاء الاعمال الثقافية العليا ، فى كل الأزمنة والعصـور ، وفى كل مجال ومكان . ومن واقع فكرة أن الاشتراك الفعلى الحقيقي للبشرية فيها يفوق كثيرا ما يمكن توقعه من قدرات كل فرد على حدة . . « والفردية» عند « آلان » جوهرها أن الفرد يظل حيوانا فى صورة انسان ان هو لم يعبـد « الموتى العظام » ، وادى لهم فروض الولاء بتخليدهم فى أعمال ادبية وفنية عظمى . هذا مبدا اساسى من مبادىء « آلان » ، يكتمل ان أنت اضفت اليـه حقيقة هامة فحواها ان المدرسة مكان يجب الا يجرى فيه تعليم جيل جديد مبادىء المجتمع ، كما كان يقول دير كهايم — اى — تكييفه بمجتمع ما ، بل هى مكان تصبغ فيه الجيل بصبغة انسانية شاملة ، بأن تدمجه فى تاريخ الانسانية . لذا كان لكبار المفكرين والأدباء علينا حقوق ، هى أن نقراهم ، وأن نتأمل فيما كتبوا . وترجع قوة البشرية الى هذا الجمهور الأبدى الذى لا يموت ، جمهور الادباء والمفكرين ، لا الى فرد معين ، لأن الفرد ليس الا انسانا فى لبـاس حضرى .

من هنا كان موقف « آلان » ازاء المسيحية . انه الرجل الذى كان يقول عام ١٩٤٥ لفردريك لوفيفر ، بروح حرة طليقة ، مناهضة لرجال الدين : « لابد من أن نعترف أن الشيء المتين فى عهدنا ، الشيء الذى يحوى تفكيرا حقا ، هو المسيحية ، بل واقول الكاثوليكية » . ولما كنت قد اشرت الى هذا الحوار فى احد اعداد صحيفة « لى موند » كتب الى « آلان » يوم ٥ مارس ١٩٤٨ يقول : « واما عن الخاتمة التى انتهيت اليها فانى اوافق عليها ، وعلى تلك الاشارة الى حوارى مع لوفيفر ، وهذا شيء سبق أن كتبته أكثر من مرة ، اذ انى ارى ان الكاثوليكية كمذهب براجماتى يؤدى الى خلاص الانسان لاخطأ

فيها » ، وهذا يعنى فحسب أن المسيحية حقيقية من حيث انها انسانية بحتة ، مادامت تعرف كيف تستخدم القوانين التى تحكم العلاقات بين الجسد والروح : فالذى يصلى مستجاب دائما ، اذ أن الوضع الذى يتخذه حين يركع على ركبتيه ينتج فيه بصورة آلية حالة من الارتخاء والهدوء والراحة . وحقيقة الدين ليست الا حقيقة شخصية اسطورية فعالة بطريقة براجماتية . . الأمر الذى يعنى اجمالا ان هذه الحقيقة ليست حقيقية . . « ان الفلسفة حقيقة كل دين » .

هذا هو « آلان » ، الذى جعل من « الحكم النقدى » دينا له ، وكان تلاميذه فى مدرسة هنرى الرابع يسمونه : الانسان ، فقد كان تعليمه يعلمهم كيف يكون الواحد منهم انسانا بشرا ، أى مخلوقا يعيش سعيدا تأتى له السعادة من حيث انه يفكر ، اذ أن التفكير ، شأنه شأن السعادة ، منعش ومجدد ، منتعش ومتجدد . . وكل ألم يأتى من عاطفة جارفة لاحدود ولا رابط لها ؛ ولذا يصبح الألم موتا ، لكن الفعل الذى يبلغ اقصاه فى صورة تفكير عملى هو الحياة . هذه الفلسفة فلسفة الحكم التقديرى والنقدى ، تنتهى هكذا الى فلسفة للسعادة وللحياة السعيدة . على انه حين نبدأ التفكير ، لابد أن نتعلم الا نموت . والروح لا تكون قوية ببراهينها ، بل تكون قوية فى داخلها ، وهذه القوة الداخلية هى التى تدفع ببراهينها دائما الى ان تتدفق . الم يقل « آلان » ــ كما سبق ان قال جوريس « ابن الأرض مباشرة » ــ وبصفته هو الآخر ابن الأرض ، انه يحب منظر الأشياء وتتابع الساعات والفصول ؟ ان من الممكن أن نطبق عليه ما قاله عن « المنبر الاشتراكى » ــ يقصد الاشتراكيين بصفتهم ممثلين للأمة ، ان نصيبهم كان الحكم على هذا الحكم الذى ينادى به بصفته « ملك هذا العالم وابن الله » .

انها فكرة بطل رباع ، ربما اراد ان يظل على سطح الارض ، وهو التفكير الذى امكن ان يقال عنه انه ممثل « شرطة الروح والعقل » ، ولو ان قيمته تتجلى فى تلك الأزمنة التى لم تعترف به .

المراجـــع

ALAN, Propos d'Alain (2 vol.) (Gallimard).

— Propos sur le bonhuer (Gallimard),
— Eléments de philosophie (Gallimard).
— Idées (Platon, Descartes, Hegel, Conte) (Hartmann).
— Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant (Hartmann).
— Entretiens au bord de la mer (Gallimerd).
— Elements d'une doctrine radicale (Gallimard).
— Système des Beaux-Arts (Gallimard).
— Propos sur la religion (Rieder-Presses Universitaires de France).
— Les Dieux (Gallimard).
— Morceaux choisis (Gallimard).
— Philosophie (2 tomes) (textes choisis par Mlle Drevet, Presses Universitaires de France).

Sur Alain :

BENEZE (Georges), Généreux Alain (Presses Universitaires de France).

BRIDOUX (Addre), Alain (coll. "Philosophes", Presses Uuiversitaires de France).

LACROIX (Jean), Itinéraire spirituel (Blout & Gay).

MAUROIS (Andre), Alain (Domat).

MONDOR (Henri), Alain (Gallimard).

PASCAL (Georges). Pour connaitre la pensée d'Alain (Bordas).

— Alain éducateur (Presses Universitaires de France).

Nouvelle Revue française, septembre 1962, Hommage à Alain.

Revue de Metaphysique et de Morale, no 2 de 1952 consacré à Alain et Lagneau.

Mercure de France, octobre 1949 (article d'HYPPOLITE sur l'existence, la valeur et l'imaginaire chez Alain).

فرديناند آلكييه والسريالية

يعتبر آلكييه ــ بمعنى معين ــ اكثر فلاسفة عصرنا هذا تقليدية فى مجال الميتافيزيقا . انه فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ، طالما كتب تاريخها كفيلسوف ، ومنهجه الفلسفى فى كتابه « تاريخ الفلسفة » هو الذى سمح له بان يأخذ على عاتقه ما سبق ان اكدته الفلسفة دائما ابدا وكما يراها هو . ذلك أن الأبنية المنطقية والنظريات تختلف من فيلسوف لآخر ، ولكن الأبنية الذهنية تتشابه، بمعنى ان جميع العقول البشرية تتقابل ويرتبط بعضها ببعض فى تجربة اساسية معينة (والحق ان هذه التجربة سلبية اكثر منها ايجابية) مع الوجود . هذه التجربة مع الوجود ، وجدها آلكييه بوجه خاص عند كل من ديكارت وكانت ، بصفتهما استاذيه ، ولطالما حاول جاهدا استخلاص ما هو مشترك لديهما . « فتأملات » ديكارت حقيقية تماما ، ولكى نمارس الفلسفة لابد وان نستعيدها وان نتخذها لحسابنا . لكن لا يعنى هذا أن آلكييه فيلسوف مثالى ؛ بل انه يرى انه يكفى ان نفكر فى فكرة التجربة باعتبارها فكرة فلسفية ، حتى نفهم انها تدفع بنا الى تجربة مطلقة ليست ولن تكون أبدا مجربة بصورة مطلقة . ان كلمة « تجربة » تشير هنا الى عنصر غير قابل للعزل من سلبية حاضرة فى كل معرفة انسانية . وجوهر الفلسفة الكانتية لم يكن قائما فى تحديد المحتوى الموضوعى للمعرفة ، بل اظهارنا على ان هذا المحتوى ليس هو « الوجود » . واذا كان « كانت » يستخلص كل علم من العالم فهذا فى نهاية الأمر لمعرفة أن العالم لا معنى له الا من خلال الوقوف على ما ليس من العالم . هذه هى حقيقة الميتافيزيقا ، وتلك هى ـ ان صح القول ــ الفلسفة التى نسيناها اليوم بعينها . ولا يعنى هذا اننا نستطيع ان ندخل فى تجربة مباشرة مع الوجود ، بل يعنى فقط اننا نشعر دائما بانفصالنا عنه . ويقول آلكييه هنا : « ان استحالة توحيد تجربتنا دليل على انها تجربة شىء آخر ، وهى ــ اى الاستحالة ــ انما تدل من خلال أفكارنا المشتركة وفى آلامنا

Ferdinand Alquié

التى نشعر بها جميعا كل يوم على ان العالم ليس هو الوجود وانما هو علامة عليه فقط » . عكذا تكون الوظيفة الحقيقية للميتافيزيقا ، وهى اظهار عدم كفاية الموضوع واشعارنا « بالحنين الى الوجود » الذى هو جوهر الانسان . على ان العالم الموضوعى فى نظر آلكييه ، شأنه شأن « افريكان سبير » ، عبارة عن « خيبة أمل مستمرة » ، والميتافيزيقا ، الميتافيزيقا وحدها تعطى خيبة الأمل هذه معنى .

اذن فالأمر امر حكمة ، لكنها حكمة لا يمكن تحصيلها او الحصول عليهـا الا بصعوبة ، ولو انها باقية امامنا وموجودة ، ولو اننا « نراها » بصعوبة ايضا . وربما كانت المأساة الداخلية عند آلكييه نابعة من هنا ، لكن على اية حال ، فان هذا هو ما يضفى على اسلوبه الواضح « العصبى » هذه النغمة الحارة ، انما هى تلك المأساة ، وهى التى ادت بنزعته العقلية الى ان تكون دائما متوترة جدلية ونضالية . وهذا جدل ضد الآخرين وضد نفسه هو ، يحتفظ به ويؤمن على وجوده كما لو كان يخاف ان يفقده ويدافع عنه بحرارة تجعلنا نشعر بقوى خفية حاضرة امامنا ، نقصد تلك القوى التى يمكن ان تضع فكرته موضع الخطر ، رغم انه يسيطر عليها . ولعل كتابه الأول المعنـون : « الرغبة فى الأبدية » اول ما يحتاج الى تحليل نفسى طبى . فهو نتيجة جهـد نابع من « تعزيم شبه سحرى » يصبو الى النقاء ، يدل على ذلك ان فلسفتى « ديكارت » و « كانت » انما هما بالنسبة له نقطة وصول ، بدلا من ان تكونا نقطة بدء ، ولكنهما يلبيان عنده مطلبا عميقا فى نفسه .. يدل على هـذا انه جعلهما فلسفته هو بدلا من أن يفسرهما .. وما من احد اتبع تلك النصيحة الرواقية مثله .. « لا تكن منتصب القامة ، بل عليك ان تعـدل من قامتك دائما » . واذا كانت قمة القوة هى التغلب على العنف ، فما من فلسفة تكون أقوى من ذلك .. والنغمة الخاصة التى تصطبغ بها فلسفته العقلية ، راجعة الى استنادها الى سر الوجود ، ذلك السر الذى لا يمكن ان تتوصل اليـه ، فكتابته عبارة عن نثر مضىء ، او ان شئت حديث واضح المعالم عن غيـاب الوجود ، ذلك الغياب الذى يمثل وجهه الآخر .. العذاب والقلق والحنين .

وفلسفة آلكييه فلسفة سلبية تتعدى حدود الوجود الموضوعى ، ولكنهـا ترفض الاعتراف مباشرة بالوجود المتعالى خشية ان يتحول الى وجود موضوعى .. ولهذا فان الدراسة التى كرسها للسرياليـة تبدو امامنا على انها من الدراسات الموحية جدا . فلم يحدث ان ظهر كتاب فى الفلسفة اتصف فى وقت واحد بهذه الموضوعية وتلك الشخصيانية . ان آلكييه يرفض أن يقال عنه انه كتب عن تاريخ السريالية لأن الحقيقة أن الكتاب عبارة عن قصته هو ..

أو تاريخه هو . . انه هو الرجل الذى لم يكد يبلغ من العمر عشرين عاما حين ايقظت « السمكة القابلة للذوبان » عنده مشاعر وآمالا كانت حاسمة فى حياته، لأنه كان مقدرا عليه ان يجد خلالها التجربة التى وجهت حياته كلها وجهة معينـــة .

شاء تامى ان يرى فى السريالية اتجاها الى العدمية ، وأراد كاروج أن يرى فيها الاتجاه الى توكيد الانسان الأعلى . اما آلكييه فقد اكتشف فيها ما يمكن تسميته « الاغراء ، اغراء الانســان » . فالسريالية لا تدعو الانســـان الى أن يتأمل فى تشاؤمه : بل هى عبارة عن عطش لاترويه غير السعادة . . لان السعادة لاتبتعد عن الانسان ، انها تحقق وجوده وتحرره ، أما ثورته ، فهى رغم عمقها وبفضل عمقها ترشف من أشد انواع الحب حقيقة . . وكان المشروع الاساسى عند آلكييه مستندا الى امل ايجابى : فهو جهد يرمى الى تحقيق ماتصبو اليه ، ورغبة جامحة من جانب الانسان فى ان يوجد أو يلحق بالوجود ، وتعميم للسعادة بهبوط الحب العظيم الى الأرض . . والسريالية تتابع التطابق بين اللذة والعقل ، بين الحياة والشعر . . والشعر لايغادرها ابدا ، وهى حين تلقى بالأدب جانبا ، فانها تفعل ذلك باسم الأدب نفسه . اذ ان « الأدب » جمال منفصل ، منفصل عن الحيـــاة ، وعن الحب ، وعن امل البشرية . اما الجمال الحق – على عكس ذلك – فهو يربط بينهما ويبقى عليهما فيه هو . . والشعر فى آن واحد انطولوجى وحياة ، وما هو فى نهاية الأمر الا المكان الذى توجد فيه حريتنا .

على انه قبل ان تطرق السريالية مجال النقد ، وقبل ان تكون تأملا ذاتيا من جانبنا على أنفسنا ، فان السريالية تقترح علينا ، وتطلب الينـــا ، أن « نوجد » . ولقد صاح اندريه بريتون قائلا : ان الحياة والانقطاع عن الحياة هما الحلول الخيالية . . اما الوجود فهو فى مكان آخر . . وهذا المكان الآخر هو ما نسميه « فوق الواقع » ، وهو نوع من حياة اخرى تعلو على الحيـــاة الطبيعية أو ما وراءها (أو ربما حياة سفلية اخرى) ، هذا « الماوراء » بدون وجود متعال ، او اذا شئنا ، تستند الى وجود « متعال » فى داخل الباطنـــة نفسها وقد كتب آراجون كتابا بعنوان « بحث فى الاسلوب » ، كتبه ايام شبابه السريالى ، أراد من ورائه رد دينا « الماوراء » الى الشعر . اما أندريه بريتون ، فكان يعرف السريالية بأنها « لقاء الناحية الزمنية من العـــالم مع القيم الأبدية كالحب والحرية والشعر . . » ، وكان تمرده ضد حقيقة الحياة اليومية العادية آتية من ايمانه بفوق واقع يتخطى العالم داخل العالم نفســه، وهو يعارض الماركسية معارضة مباشرة ، لأنه لا يمارس العمل ، بل الحب

والشعر ، والحقيقة ، والجمال ... وبالاختصار لأنه ينظر الى حرية العقل على انها مصدر تحرير البشرية . والسريالية ترفض كل وجود فى ذاته يفرض نفسه من الخارج ، انها الوعى ، انها تريد أن تكون وعيا ووعيا سعيدا . والهدف الحقيقى من العمل عندها تحرير الانسان من العمل ذاته ، وتوجيهه الى قيم المعرفة والتامل واللذة ..

من هنا عرفت السريالية كيف تقوم بوظيفة الفلسفة ، الوظيفة التى اهملها الفلاسفة المحدثون . فالشعر (السريالى) وسيلة لتجريد العالم من واقعيته تماما كما تفعل الميتافيزيقا الحقة . حقا ، لو أن فلاسفة الميتافيزيقا عامة ثنائيون يفضلون ابراز التعارض بين عالم المثل وعالم المحسوس .. لكن مايميز بريتون انه بحث عما فوق الواقع فى قلب الواقع نفسه . وقد فطن بريتون الى ان العالم عبارة عن حديث موضوعى ، فوضعه فى مقابل الوجود ، وهجومه ضد العقل ، ووسائله الفنية ، كالكتابة الآلية ، والاهمية التى يوليها للأحكام، كل هذا لم يقصد منه الا شيئا واحدا هو : تعميق متزايد الى عالم يكون أكثر واقعية من العالم المنطقى والموضوعى ، واكتشاف الحب والجمال . ذلك ان الفارق بين اللذة فى الحب وتحرك وجدان الشاعر فارق فى الدرجة فحسب، والوفاء بالوعد فى الحب هو نفسه الوفاء فى التعبير عن الجمال : تحقيق المصالحة مع النفس . ومن هنا يظل بريتون مخلصا لفلسفة أفلاطون « الذى لا يفصل بين النشوة ازاء الجمال والنشوة الجنسية ، والذى يصف هذه الأخيرة دائما بأنها انقلاب » . وهنا ايضا تصل العاطفة الى أقصى درجات الشدة ، ويقول بريتون : « كم أود ان نسكت حين يتوقف احساسنا المشاعرى » . هذا بمعنى أن آمال السريالية هو « استمرار الوعى بالذات بصورة متزايدة » .

الأمر الذى لا يعنى على الاطلاق أن الفن بالنسبة لبريتون « هروب » ، لأن دلالة اعماله كلها تتمثل فى انه راى ان الشعر هو أكثر ما فى الواقع واقعية، بل هو واقع فوق الواقع ، وان نزع صفة الواقعية من الحياة اليومية فى عالمنا هذا امر يخدم أملا ايجابيا ، وهذا الأمل هو الحلم ، وليس الحلم هروبا ، بل هو وعد ، وهو وحى « فالانسان ــ هكذا تقول السريالية ــ يظهر ويتضح فى الأحلام وآمالها العظيمة » . والتجربة السريالية تتطابق فى نواح معينة مع فلسفة كير كجارد من حيث انكارها للحقائق غير الصحيحة لكى تكتشف الوجود الحقيقى . ويلاحظ كذلك أن الوعى الدينى والوعى السريالى هما ــ على حد سواء ــ بحث عن الوجود الاكبر وشغف به . لكن « الماوراء » عند بريتون يظل « باطنا » داخليا فى الموجودات نفسها ، تلك التى تكشف لنا

تجربتها معها عن حقيقتها المظهرية ، والتى يعنى ادراكنا لها أنها حضـــور بالنسبة الينا . ففى كل شىء نستطيع أن نجد « علامة » حب ، نقصد ذلك الحب الذى تمثل المرأة اعلانا عنه ووعدا له .. وهكذا فان المشروع الرئيسى عند بريتون ينحصر فى « الوجود فى الحب » . وفى تحقيق السعادة بالحب..

غير أن هذا الحب ــ ان صح التعبير ــ لا يمكن ابدا ان نجعله موضوعيا . وهنا نصل الى اعمق نواحى السريالية . ذلك أن الـ « فيما بعد/وفيما قبل » الذى تتابعه الرغبة والشعر وآمال الانسانية ، أمر لا يمكن وصفه ، حيث انه خيالى بحت .. فالسريالية انتظار ، وبمعنى معين ، لا توجد نهاية لهـــذا الانتظار ، ولا استجابة . بل ان انعدام الاستجابة هو الذى يميزها .. والحب والشعر والحرية تجتمع كلها وتتحد فى الغازها : فى هذا الالغاز الذى يتصف به الانسان ، اذ أن الانسان ــ باعتباره موجودا ــ هو الشىء الذى لا يمكن تحويله الى « موضوع » ، وهو ليس اجابة عن سؤال ما ، لانه هو نفســه تساؤل . هذا هو المعنى الأخير للسريالية ، تلك الفلسفة التى القت الضــوء على جوهر الشعر ، لانها تمسكت بابداع شعر لا يمكن تفسيره موضوعيا ، فالشعر هو ما يضع يده على الانسان باعتباره حقيقة غير موضوعية ، الانسان فى حالة بداهته الأولى ، لابداهته المغتربة .

ونحن نعرف أن العالم فى نظر فرويد غزو تقوم به الرغبة ، اكثر منــــه موضوعا للحواس . اننا نجد ما يشبه ذلك عند بريتون ، فكرته التى تقــول بأن الخيالى هو ما يسعى الى أن يصبح واقعيا ، تتوج سببية الرغبة ، وهى التى تجعل الانسان يسعى فى الواقع الى أن يحقق ما تتخيله ، والسرياليــة وعى ، لكن الوعى الذى تبحث عنه هو « وعى راغب » ، الوعى الأصلى ، أى شعور بعدم الاكتفاء ، وشعور بالانتظار . وحين تضحى الماركسية بالتمرد من اجل الثورة تجدها تضحى بالانسان . أما عند بريتون ، فعلى عكس ذلك ، نجد ان الشعر يحمل ثقلا هو ثقل الانتظار ، انتظار الانسان ويجمع ميراث الدين . اننا لا نستطيع الادعاء بامكان تحرير الانسان حين نخون الجمـــال والحقيقة ، ولا بد ان نجمع بين التمرد والثورة ، وان نحرر الانسانية ولا شك من العبودية الاقتصادية ، وان نعلمها كيف تواجه العالم بصورة جديدة ، دائما متجددة « ودائما مدهوشة ، ذلك بأن نتبع طريق الخيال ، وهو « فوق الواقع » الحقيقى ان المبـــدا الذى تستند اليه مسيرة السريالية لن يكون العقل الذى تحدث عنه هيجل ، أو العمل الذى تحدثت عنه الماركسية : انه الحـــرية ..

هكذا عرف آلكييه منذ بدء تجربته السريالية فى شبابه كيف يجرب الميتافيزيقا . تلك التى عرفها عند « ديكارت » و « كانت » ، وعرف أن الكائن الحقيقى لا يختلط بالكائن الموضوعى الذى لا يمثل الا شبحه ، أو ان صح القول ــ الاشارة الدالة عليه . الا أن هذا الشعور بالمسافة ، أو بالأحرى ، بالانفصال بين الاثنين ، ليس هو بذاته التجربة الميتافيزيقية : فنحن نجرب به قدرتنا على تخطى كل موضوع ونحن نعبر الطريق الى الوجود الاكبر ، لا ذلك الوجود الذى يقف جامدا عند حدود هذا التخطى . . وآلكييه يعترف بانه لم يقرأ ابدا بعض نصوص سبينوزا المتعلقة بالمعرفة من « النوع الثالث » وبعض نصوص بيرجسون الخاصة بالحدس دون أن يشعر بالضيق . فالزمان والمكان ، هما بمثابة جوهر التغييب (انعدام الحضورية) والانفصام ، وهما اللذان لا نستطيع أن نتعداهما . ان هذه الفلسفة الكلاسيكية ليست لها ــ رغم كل شىء ــ تلك النغمة التى نجدها لها عند « ديكارت » و « كانت » ، انها تعيش بما فيها من رومانسية امكن التغلب عليها .

المراجـــع

ALQUIE (Ferdinand), Le désir d'éternité (Presses Universitaire de France).

— La nostalgie de l'être (Presses Universitaires de France).

— La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes (Presses Universitaires de France).

— Philosophie du surréalisme (Flammarion).

— L'expérience (Presses Universitaires de France).

المثاليـة الشخصانيـة

عند : بيير لاشييز-ري*

لم تعد المثالية بدعة « موضة » العصر ، لكن « جوزيف مورو » يقول ان سبب ذلك هو جهل الناس بها ، وان المآخذ التى توجد ضدها لهى من قبيل الأحكام الفجة فحسب ، تلك التى تأتى من الادعاء بأن المثالية مذهب خاطىء ، فى حين انها لا تنكر وجود العالم الخارجى ولا تهبط بالوجود الى مرتبة وقائع الشعور فحسب ، ومثالية بيركلى المزعومة ليست الا واقعية ، أو ، حتى تجريبية سيكولوجية . فالمثالية ليست هى علم النفس ، بل انها ميتافيزيقا . وهى لا تبحث عن الحقيقة فى المعطيات المباشرة ، اى فى الظواهر ، حتى ولو كانت ظواهر الوعى ، بل تبحث عنها فى الافكار وفيما يبنيه النشاط العقلى . ان فيلسوف المثالية باحث عن حقيقة الوجود ، مثله هنا كمثل الواقعى وبنفس درجته ، لكنه لما كان يريد الوجود الحق فانه لا يكتفى بالمعطيات المباشرة والظواهرية ، ولهذا نجده يبحث عن ضمان لهذا الوجود الحق فى الفكر أو فى نشاط العقل . بل انها — اى المثالية — ليست أيضا فلسفة « ماهيات » لاتهتم بالوجود ، أو هى ترى فقط أن الاثبات الصادق للموجود يتوقف فى نهاية الامر — لا على الوعى الحسى ، بل على الوعى الذهنى . لذا تجد المثالية تعبيرا صحيحا لها فى التمييز الأفلاطونى بين المحسوس والمعقول ، اكثر مما تجده فى الكوجيتو الديكارتى الذى يظل دائما مهددا بأن تصيبه عدوى سيكولوجية .

ذلك — اجمالا — هو موقف لا شييز — زى — اعمق ممثل للمثالية الفرنسية . وهو يرى — كما يرى مورو — ان افلاطون هو أبو المثالية . وليس من قبيل المصادفة ان يكون هو ومورو مؤلفين لأحسن الكتب التى كتبت عن افلاطون : لدرجة أنه حين كتب كتابا بعنوان : « المثالية عند (كانت) » — وهو كتاب استغرق منه عشرين عاما — كان يكرر أن الفيلسوف الحق هو الذى يستطيع اهمال قراءة «كانت» ويكتفى بقراءة أفلاطون ، أو يستعير من «كانت»

Pierre Lachièze-Rey

منهجه (دون مذهبه) ، ثم أشار الى ان الموضوع الأساسي الذى يجب ان تبحث فيه المثالية هو الا تجعل من الـ « أنا » مجرد عنصر من عناصر الكون . بل ان تعترف لها بدينامكية خاصة بها . وهذا هو معنى التمييز بين الحدث والبناء، هذا التمييز الذى يوضح مغزى كتابه المعنون « الـ « انا » والعالم والله » ، لان الذات اذا لم تكن غير حدث من أحداث العالم ، فستكون مجرد شيء ضمن الأشياء الاخرى ، ولحظة من لحظات الكون . غير ان مجرد توكيد الحدث باعتباره حقيقة أمر له قيمة عامة وأبدية ، وكل حكم — بمعنى معين — يكون حدثا من أحداث الحياة النفسية ، لكن بالقدر الذى يؤكد به هذا الحكم حقيقة ما ، فانه يكون قد تفادى الزمان وبدا كما لو كان بناء له مشروعيته العامة والأبدية . وكان لايبنتز يقول ان كل حكم يتناول الحكم على شيء ما ، ولكنه يخص كذلك الذات ، مادامت الـ « انا » هى الذات الخفية فى كل احكامنا ، واذا كانت احكامنا تتضمن حكما علينا ايضا ، فانها تصل الى المطلق فى نهاية الأمر ، حيث ان حكمى يريد ان يكون مقبولا ساريا لدى الجميع ، ويريد ان يعترف به كحقيقة ابدية .

هكذا فان كل فلسفة ليست اذا الا دراسة لعمل العقل المفكر . وميزة « كانت » انه أوضح وحلل نشاط العقل البناء بالتفصيل .. وعيوب فلسفته تنحصر فى انها لم تعمق بدرجة كافية حضور الـ « انا المفكر » حيال نفسها باعتبار انها تكون دائما مصاحبة لجميع تمثلاتنا العقلية ، ومن واجبنا هنا ان نترك الكوجيتو عند كانت لانه صورى محض ، لنذهب الى حقيقة الكوجيتو عند ديكارت . حقا ان العقل يمثل فاعلية بنائية ، لكن نشاطه الوظيفى لا يمكن تقديره ومعرفته الا فى اثناء التجربة الفعلية للعملية التفكيرية ، والمذاهب الحديثة فى البنية والصورة لا تعارض هذا ابدا اذا عرفنا على الأقل كيف نحسن تفسيرها . والمشكلة كلها هى ان نعرف ما اذا كانت الصورة معطاة كما تقول التجريبية ، ام انها — كما تؤكد المثالية — مبنية مشيدة . وبتعبير آخر فان فلسفة لاشييز — رى هى فلسفة فى العقل ، وفلسفة للوعى فى نفس الوقت . فالوعى هو فى مجموعه حضور العقل امام نفسه ، وهو بمثابة « الكشف الفعلى لوجود العقل » ، وهو ايضا يختلط وجوده بوجود العقل . . ولقد كتب الناقد الفيلسوف مالدينى ، وهو فى هذا على حق ، ان فلسفة لاشييز — رى قد اخذت تتجسد ابتداء من جملة فى « الاجابات السادسة على الاعتراضات » حيث نجد ديكارت يتحدث عن « قوة التعرف الداخلى التى تسبق دائما المعرفة التى وصلنا اليها » والواقع ان مشكلة التعرف الداخلى هذه هى اللحظة الحقيقية فى كل فلسفة من فلسفات العقل .

العقل حضور امام نفسه ، وهو ايضا بناء للعالم ، وهو ليس قائما فى العالم ، بل العالم قائم فيه . واذا كانت أل « أنا » هى التى تشيد عالمها ، فان من المستحيل ان تؤخذ على انها « شيء » أو « لحظة » أو صورة مادية للشيء أو شكلا من أشكال تطوره . وينتج عن ذلك ان كل عقل ينبغى أن يبنى عالمه الخاص ، وتلك هى نظرية واحدية العالم التى يهتم بها لاشيز ــ رى اهتماما خاصا ، لأنهاالوحيدة التى تسمح للانسان بأن يتخلص من وحدة الوجود . وهكذا جاءت افكاره من أقوى الأفكار ومن أكثرها اصالة ، ولو انها أيضا ــ ربما كان الأمر هكذا ــ من أكثرها قابلية للنقض . فهناك فلسفات متعددة فى وحدة الوجود ، هناك وحدة الوجود التى تقوم على فكرة الضرورة كتلك التى نراها عند سبينوزا ، وهناك وحدة الوجود التى تقوم على فكرة الحرية ، ويضع لاشيز ــ رى فيها مذهب لاڤيل . وكلاهما يهدم الشخصية الانسانية. وكل فلسفة تضع الانسان فى العالم بدلا من أن تضع العالم فى الانسان ، هى فى الواقع فلسفة فى وحدة الوجود ، مادامت ــ حتى حين تحاول الحفاظ على حريته ــ تجعل منه حدثا تحدده الأسباب أو مرحلة انتقالية فى نمو عضوى . فالوسيلة الوحيدة لانقاذ الاستقلال الذاتى للفرد هى أن نقبل ونوافق على « كثرية العوالم » . . فقبول فكرة عوالم كثيرة كثرة العقول لا يؤدى فى نهاية الأمر الى الـ « أنا » وحدية الانعزالية ، مادام كل فرد ــ فى حديثه مع الله ــ يستطيع ان يدعو الآخرين الى الدخول معه فى نفس حركته نحو الله ، أو بالأحرى الى ادخال الله الى نفوس هؤلاء الآخرين . وهنا « يكون على الجميع مسئولية متبادلة فى تحقيق مصير يكون مشتركا بينهم ، رغم تعدد عوالمهم الفردية تعددا يمكن الا يكون مشتركا الا على أساس ، وبشرط وجود هذا التعدد ، وباعتباره أساسا وحيدا ممكنا لذاتياتهم المتبادلة فيما بينهم » . على أن بناء كل عالم من تلك العوالم لا يتم مصادفة ؛ بل انه يتم طبقا لهدف روحى ، وبناء على غرض تنظيمى وقواعد عامة عالمية . فاذا كان العالم هو حلمى ، أو تصورى ، فأنا حالم أو متصور . هكذا قال لاشلييه ، وانعدام التماسك فى الخارج يعبر عن حالة الجنون فى الداخل ، والعقل المكون يبنى عالما متينا متماسكا ، ويتولد الاتصال من قدرة كل فرد على أن يكرر فى نفسه العمليات التى يقوم بها الآخرون . والقدرة على التكرار الروحى غير المحدد معناها حضور الأبدية فينا .

ونظرية الـ « انا » البناءة ، نظرية جوهرية ، ولو أنها لا ترضى الانسان رضا كاملا ، بل هى تتضمن « أنا » تتلقى قدرتها على البناء من مصدر آخر وفيما وراء الارادة البناءة التى يحرص عليها كانت ، هناك ارادة الأمانى ، أو ارادة الأمل التى يحرص عليها بلوندل . الم يجعل افلاطون الوجود والمعرفة

معلقين على فكرة الخير ؟ اننا اذا جددنا فلسفة « كانت » فى مذهب نشاط روحى داخل العالم لكانت هذه الفلسفة غير كافية : فدراسة المباداة الروحية الملموسة تؤدى الى ضرورة تخطى حدود الـ « انا » المنظمة للعالم فى اطار حقيقة متعالية . « ان احساسنا بعدم الكفاية ــ كما يقول لاشييز رى ــ ليس الا نداءات دائما للتحول والرغبة فى الاكتمال (والتحول ورغبة الاكتمـــال لا نمتلكهما ولا يتوافران عندنا ولكننا نستطيع ان نحصلهما وحدنا) . فنحن نستهده أن يعاد خلقنا وتغيير صورتنا .. فلقد تعبنا من لعب دور الآلهة ، واصبحنا مجرد مخلوقات . وحيث نهبط بالعقل الى مرتبة قوة تنسج العالم و « تبنى الارابيسك » أو « المنمنمات » كما فعلت مثالية برونشفيج ، او اية فلسفة على غرارها .. تعطينا شعورا بأن العمل الذى يتم عمل فارغ وغير كاف . فى هذه الفلسفة « العنكبوتية » نجد ان حقيقة وجود العقل هى التى تتعرض للخطر : حيث أن العقل يوجد وراء ما يقوم ببنائه ، ولا يصبح شيئا آخر غير قوة تبدأ وتعود فتبدأ البناء الى مالا نهاية . اما آراء لاشييز ــ رى ــ على عكس ذلك ــ فانها تستند الى واقعية العقل . وتتجلى عظمة الانسان فيها لا فيما يستطيع أن يفعله ، بل فيما يستطيع ان يصيره ، فكل نصر يحققه العقل لا قيمة له الا بقدر ما يظل دائما بحثا وتفتيشا عن النصر ..

لذا نرى لاشييز ــ رى يوضح عمق الهوة بين الافلاطونية والمسيحية فى الكتاب الذى شرح فيه افلاطون ، ويقول هنا انه اذا كان افلاطون قد « تملك » فكرة الخير ، فانه لم يعرف روح حب الله ، فى حين انه ــ بينما لم تقـــدم المسيحية فلسفة جديدة نجدها وقد جاءت « بانسان جديد » له مطالب روحية جديدة . وحيث ان الفلسفة لا تغفل أكثر من ترجمة مطالب الروح فان الذى جاء به المسيح هو تطوير للفلسفة ، « مادامت الحكمة القديمة لم تعترف بهذا الانسان الجديد » ، وهو انسان الحب . والحب عند قدامى اليونان هو امل الأدنى فى الأعلى ؛ وهو من خصائص المخلوق الناقص . اما فى المسيحية فالحب فيها يسير فى اتجاه عكسى ، بمعنى ان الحب هبة حرة قد تسير نحو الأدنى . وبصورة اوضح وادق ، فان حركة الحب فى المسيحية مزدوجة : فاذا كان من غير الممكن ان يوجد « التالف » فى الافلاطونية الا بقوة منظمة ، فانه يوجد فى المسيحية بالله الذى يقدم نفسه للانسان والذى يقدم الانسان له نفســه باعتبار انه اله شخص . والصورة الكاملة للتآلف هى تبادلية الحب (بين الله والانسان ، او بين الانسان والانسان ، وبين البشرية والله ، والله والبشر) ، على ان تبادلية الحب هذه تجعل الحب نفسه لدى الانسان حبا صـاعدا ، وتجعله عند الله حبا نازلا . وحب الله ، على عكس كل فلسفات الحكمة القديمة التى تقفل الدائرة على نفسها ، وتبحث عن كفايتها هى ــ هذا الحب يريد

تبادلية العطاء ؛ لا لأنه يعبر عما أدانه برونشفيج ثم سبينوزا تحت أسم تمزق « التبادلية » ، بل لان « الرد باللامبالاة » على الطيبة والتضحية والعطاء الخالص وبا. الغوث هو دليل نكران الجميل ودليل قصور فى الروح التى لايحملها حب الخير على الايثار والتى لاتستطيع أن تتخلص من الألم الا اذا توقفت عن الحب .

هذه الفلسفة هى بالضبط فلسفة فى « المثالية الشخصانية » ، وهى حوار بين الفرد والشخص الالهى او الذات الالهية التى تجتمع حولها كل الاشخاص ، ومسيرة هذا الحوار هى التى يجب أن ندرسها . ولقد كان لاشبيز ـ رى من انصار ما اسماه « الميتافيزيقا الهزيلة » .. هذا لانه لم يكن يتسامح حقا ازاء فلسفات التاريخ التى تهبط بكل فرد ، فى بساطة ، الى لحظة الانحطاط ، وكان قاسيا ايضا ضد المغامرات الميتافيزيقية التى طالما اساءت استخدام نزعة التشبيه حتى اضافت « الروح » الى الأشياء والبهائم والعالم نفسه . ذلك انه اذا كانت الروح وعيا بالذات ووجودا يشعر بوجود نفسه ، فانه حيث لا توجد روح بالمعنى السليم ، لن يكون هناك وعى .. ومامن شك فى رايه ان فلسفة تايهارد شىء لا يحتمل . وكان يعتقد أن الفيلسوف فى حاجة دائما الى ضرب من التقوى الديكارتية ، وان النظرية المسماة بنظرية الحيوانات الآلات صمام أمن ضرورى ضد الجنون . هذا فى حين ان الصفة الكبرى التى يجب ان يتحلى بها الفيلسوف هى اتساق فكره وصرامته .

المراجع

LACHIEZE-REY (Pierre), L'idéalisme kantien (Presses Universitaires de France; 2e éd., Vrin).

— Le moi, le monde et Dieu (nouv. éd. revue et augmentée, Aubier).

— Les idées morales, sociales et politiques de Platon (Boivin).

— Réflexions sur la portée ontologique de la méthode blondelienne (Nouvelle Journée, no 22).

Sur Pierre Lachièze-Rey :

MOREAU (Joseph), La conscience et l'être (Aubier).

العقل والتاريخ

كما يراها : إريك ڤيل*

تشكل الثلاثية التى كتبها اريك ڤيل من عام ١٩٥٠ الى ١٩٦١ عملا فلسفيا رئيسيا من اعمال عصرنا هذا وهى : منطق الفلسفة (١٩٥٠) ، الفلسفة السياسية (١٩٥٦) ، وفلسفة الأخلاق (١٩٦١) ، ولما كان قد سبق له ان تقدم برسالة للدكتوراه (١٩٥٠) كرسها لدراسة « هيجل والدولة » فقد نظر اليه احيانا على انه هيجلى ، فى حين انه فى الواقع يعتبر « ارسطو العصر » .. او ارسطو الذى قرأ « كانت » وتأمل فيما كتب ، وفهم ما قرأ . وكتب عنه بدوره كتابا مرموقا . على ان الامر الذى يميز ڤيل خاصة هو تشدده ودقته التى تصل به الى اقصى الحدود ، انه لايبحث عن اصالة خاصة ، باعتبار انه ذهب الى ان الحقيقة شيء سطحى عادة ، وان الفلسفات لا يمكن ان تنصف بالأصالة الا بقدر ما تكون عليه من خطأ . لذا كان له اسلوبه الخاص فى التفكير رغم المظهر القاتم للتعبير اللغوى عنده ، وهو اسلوب يربطه تمام الربط بمبدئى الشجاعة والحذر فى آن واحد .

كان كتابه الأول فنيا دقيقا عميقا عسير الفهم ؛ فى حين جاء الكتابان الثانى والثالث على درجة ظاهرة من السهولة .. والواقع ان الموقف الفلسفى فى الأجزاء جميعا هو بعينه ، فاريك ڤيل يريد ان يوضح ما تمثله الفلسفة للانسان العينى .. والشيء الذى يحتفظ به من فلسفة هيجل هو التطابق بين الفلسفة والتاريخ .. ودور الفيلسوف هو ان « يصف التاريخ » وهو عنده نتاج الانسان . وممارسة الفلسفة معناها فهم التجربة بدلا من الاكتفاء بالعيش فيها . والعقل عنده ، كما يفسره هنرى نييل ، لا يستطيع امتلاك نفسه ، الا بالفعل الذى يستقبل به الماضى لكى ينفتح للمستقبل . وما كان عمق الواقع مجالا مجردا للطبيعة ، بل هو تاريخ يتطور قدما ويريد ان يفهمه

---

* Eric Weil

الناس بصفته هذه . غير أنه على عكس هيجل ، فى أن الذات المتطورة ليست هى التاريخ ، بل انها هى الانسان او الفرد اى الشخص العينى .. فهناك معنى للتاريخ ، وهناك اتجاه للتاريخ ، لا يفهمه ولا يدركه الا الفرد الذى يخلقه او يبدعه .

على ان الفلسفة تنتج من اختيار ، وبمعنى معين ، من اختيار مضاد للطبيعة . والحالة الطبيعية للبشر هي الحرب ، لكن الانسان هو ذلك الكائن الذى يقدر على رفض هذه الطبيعة فى نفسه ، او على الاقل ، هو هذا المخلوق الذى يستطيع الوقوف فى وجهها ويتخطاها .. والوسيلة الوحيدة التى نتخلص بها من العنف هى التكلم ، والنقاش ، والحوار ، فالانسان حيوان متكلم اكثر منه حيوان عاقل ، او بالاحرى ، هو ليس بعاقل الا لانه يتكلم ، وهذا هو قدر البشرية الذى ووجهت فيه بأن تختار بين طرفين : اما البقاء وسط الطبيعة ، اى البقاء فى حالة الحيوانية ، او الوقوف موقف المعارضة ، وموقف النضال ورفض العنف ، والتكلم اى ان يصبح الانسان فيلسوفا . وحتى حين تعرف انك ذو قوة غاشمة ، وحين تعلم وتفهم نفسك كممارس لها ، تدلل وتبرهن على انك « غير طبيعى » ، او على انك « عقل » . وحياتك السياسية هى الوساطة المحسوسة التى تسمح لك بان تقيم نفسك ككائن عاقل . والانسان المواطن هو الذى يرتفع من الفردية ومن الخاصية المتعلقة بذاته وحده الى عالمية العقل . لانه لم يعد يريد خيره هو ، بل يريد الخير العام ، وحسب قول جان جاك روسو ، تختفى منه الارادة الخاصة وتظهر لديه الارادة العامة ، اى ارادة العموم والعالمى . وحين تطيع القوانين ، تكون قد اصبحت مفكرا منطقيا ومفكرا عقليا وعاقلا ، وتناقض الانسان يأتى من ان التفكير العقلى يأتيه بالضغط ومن الدولة ، ولذا لم يكن ثمة داع لاختراع علم الاخلاق ، فهو موجود قائم .. او بالاحرى ، توجد اخلاقيات محسوسة ، خاصة تجسد العالمية بطريقة فعالة ، ولو انها جزئية غير مكتملة . ودور الأخلاق الفلسفية ينحصر فى تنظيم الاخلاقيات التاريخية والتقليدية وصبغها بصبغة عالمية ، وتاريخ الأخلاقيات الخاصة لكل شعب على حدة ليس الا مرحلة ما قبل تاريخ العقل. أما فلسفة الأخلاق ــ كما رأى «كانت» ــ فهى مشكلة لا تدعو للعمل أو للفعل، بل هى تسمح بالرقابة عليه فحسب . واذا كانت الفلسفة تفترض مسبقا اختيارا اساسيا لصالح العالمية وضد العنف ، فهى مع ذلك لاتقضى على طبيعة الانسان .. ولكى تكون فيلسوفا عليك بالعمل الدائب ، بالعمل الذى يتخذ صورة مزدوجة قائمة فى ان لك احتياجات ، وان عليك عملا تؤديه . والانسان الذى لم يكتشف ان جوهره قائم فى عقله المفكر هو الذى يتطلع ان يكون عاقلا . والحياة المعنوية الاخلاقية هى حياة الانسان باكمله ، اى الذكاء المفكر والرغبة

باعتبار انهما تحت رقابة العقل ، لكنه عقل لا بد وان يظل حيا ، وأن يسمح بالحياة لما يراقبه والا اصبح فارغا من المحتوى لا عمل له . . بل واصبح عاطلا .
ويرى اريك فيل هنا ـ على عكس ما رأى « كانت » ، وكما رأى أرسطو ـ ان من الضرورى القول بأن هدف الأخلاق هو السعادة ، لكنها السعادة التى تقدمها الأخلاق ، أى سعادة العقل فى كائن فان . لذا لم تكن السعادة اشباعا للرغبات . اذ تدل التجربة العامة على ان هناك أشخاصا يشبعون رغباتهم لكنهم غير سعداء . وعكس ذلك صحيح ، بمعنى ان هناك اشخاصا سعداء لكنهم لا يشبعون رغباتهم ، فالسعادة الفلسفية الحقة ليست هى اشباع حاجات حيوانية فينا ، بل هى العيش وفقا للعقل . والأخلاق تنبع من حالة من القلق ، ومن عدم الاشباع والرضا ، ومن ارادة التطابق مع الذات ، ولكنها فى الواقع ، ان لم يكن بطبيعة الحال ، لا تؤدى الى المطلوب تماما . فهذا الجهد الذى يبذل من داخل العالم التاريخى من اجل سيطرة العالمية له اسم : ان اسمه هو العدالة ، وفلسفة الأخلاق تمثل هذا الحديث « حديث الكائن الذى يعمل ، والذى ينمى مفهوم العالمية ابتداء من صبغ نفسه وغيره بصبغة عالمية تاريخية تظل خاصة به » . لذا كانت فلسفة الأخلاق هذه جزءا من الفلسفة فحسب ، او بالاحرى طريقا يوصل الى الفلسفة ذاتها ، وهى فلسفة تعمل وحدها ، ووحدها فقط على تحقيق « الحديث المتسق » تحقيقا كاملا .

والقضاء على العنف هو نقطة بدء الفلسفة وهدفها الأخير ، فالانسان يستطيع ان يتميز « بأنه حرية اما من اجل العقل ؛ واما من أجل العنف » . ومهما تكن اهمية العمل ـ وهى اهمية عظمى ـ فهو ، أى العمل ، غير قادر على تبرير او تفسير كل شيء ، لأن « **الكلمة** » لا يمكن أن تنحصر فقط فى دائرة العمل . . واذا كان الهدف النهائى للبشرية ـ حسبما قال هيجل ـ هو التفاهم المتبادل ، فان التفاهم لا يتم الا بين أولئك الذين يتمكنون من تخطى طبيعتهم الحيوانية ، والتوصل الى حقيقة كيانهم ، اذ لا يوجد حديث تفاهمى الا بين الأفراد « الحقيقيين » . والمثل الأعلى الفلسفى هو العالم الذى لا يلجأ الى العنف ؛ او على الأقل ذلك الذى لا يمكن ان يبقى فيه العنف الا فى دائرة التعامل بين فرد وفرد ، لكن داخل عالم متماسك ، وفى طبيعة تخضع للعمل ومن داخل مجتمع منظم تنظيما عقليا . والفلسفة عبارة عن تشييد « حديث متماسك » هدفه الحكمة الكبرى ، تلك التى نراها فوق كل « حديث » أو بالأحرى ، هى « وحدة الحديث » مع الموقف الذى يسمح للانسان أن يعيش حديثه وأن يحقق فى اطار الجماعة « رجالا حقيقيين » ، الذين هم معنى وجوده هو ـ صحيح أنه لا توجد فلسفة واحدة ، بل توجد فلسفات ، كما انه لا يوجد « حديث » واحد ، بل توجد « أحاديث » . لكن فى وسعنا أن نضمن أساسا مشتركا لمختلف الأحاديث الخاصة ، أو ، بتعبير آخر ، بدلا من

ان تكون الفلسفة نظرية الكائن الاكبر ، نجدها تقدما ونموا للوجوس أو للكلمة الالهية ، وهى ليست انطولوجيا بل هى منطق الاحاديث الانسانية ، اذ أن الحديث لا يمكن ان يكون خارجا عن العقل المفكر ، بل هو حركته .

فاذا كان الانسان قد اختار الأخلاق ، اى العـــدالة والسلام ؛ فان فى استطاعته ان يفكر فى نفسه منخرطا فى موقفه العينى المحدد من وجهة نظر عامة او شاملة ؛ وبتعبير آخر ، يستطيع ان يتفلسف ، و « التفلسف » معناه معرفة مختلف **المواقف** التى يستطيع أن يتخذها ، ويتخذها بالفعل ، خلال حياته الوجودية :معرفته بالحقيقة لا معقولية تصرفاته ــ اليقين ــ الجــدل .. الخ . والواقع ان المواقف تكون دائما غير نقية ، اى مختلطة ، وهى هنا وبهذا ذات اعداد لا نهائية غير محددة ،لكن فى الامكان تقسيمها وتنقيتها ، وان صح القول ، تخليصها بعضها من بعض من حيث « خصـــوصيتها » والموقف النقى الذى يعرف نفسه بنفسه هو « مقـــولة » بالمعنى السليم الواضح . فالمقولة هى الشىء الذى يوضح ويحدد الموقف فى حديث متسق . ولقد كان كلام الفلاسفة الى اليوم قائما فى توضيح مختلف المقولات المرتبطة بالمقولة التى يفضلونها . وهكذا يصبح تاريخ الفلسفة كله تاريخا يدور فى حلقة « **العود الى بدء** » الدائمة . هنا كان مطمع اريك ڤيل ان يكتب قائمة كاملة ونهائية للمقولات، الأمر الذى لم يؤد به على الاطلاق الى نوع من المثالية البنائية على طريقة هاملان . فالمقولات عنده كلها حقيقية ، بمعنى ان كلا منها يمكن ان يستخدم كمركز أو كمحور لفهم معين . ومن ناحية اخرى ، فان الانتقال من مقـولة لأخرى ليس خاضعا للضرورة ، بل انه حر ، لكن هذا لا يعنى انه اعتباطى . هكذا استطاع اريك ڤيل الجمع بين نظريتين لم يتمكن هيجل من التوفيق بينهما .. فمن ناحية الفلسفة عنده قد اكتملت ، فكل المقـــولات اصبحت معروفة ، وتكشف العقل امام نفسه ، ومن ناحية اخرى لم يمنع هذا الفلاسفة من الاستمرار فى كلامهم الخاص ، اى ان التاريخ لم يكتمل . والحق ان فى امكان فيلسوف ما ان يفضل مقولة على اخرى ، وان يبنى حديثه وفقا لهذا المحور . هذا بالاضافة الى أن المواقف العينية باقية قائمة ، وبعضها ، مثل الشخصية ؛ لا يستطيع ان يخضع لمقولة من المقولات . واخيرا فالانسان ليس لغة فحسب ؛ بل هــــو كذلك عمل ، وفعل . وهنا فى هذا المجال تصـــبح « الحكمة » امرا ممكنا ، ويصبح الطغيان البربرى ممكنا ايضا . وهــدف الفلسفة ــ اى الحكمة ــ هو تحقيق الوحدة القائمة بين الحديث والحياة ، وبين النظرية والفعل الثورى (١) : وهذا هو تاريخ الانسانية بالمعنى المعقول.

---

(١) Praxis

غير ان الفعل الثوري يمكن أن يبتعد عن النظرية ، والتـــاريخ عن العقل ، ويستطيع الانسان بفضل اللغة أن يرجع الى نفسه وأن يصل الى درجـة كاملة من الوعى بذاته . لكن يظل الانسان دائما قادرا على أن يصمت .

بهذا نفهم ان هذه الفلسـفة العويصة هى فلسفة الانسان الموجود فى العالم وهى فلسفة عينية تدور حول الانسان المنخرط فى موقف والذى يريد فهم هذا الموقف والسيطرة عليه . والفيلسوف بدون النظام الاجتماعى لا يستطيع أن « يتفلسف » لأنه سيكون فريسة للعنف . فالسياسة هى التى تضمن التفكير العقلى ، بل انها هى التى تجعل الانسـان معقولا لأنها تنقل اليه ، بل وتفرض عليه أخلاقيات او معنويات خاصة ، لا يمكن بدونها صبغ أى شىء بصـبغة عالمية . « ان السياسة وعلم الأخلاق » ــ هكذا يقول اريك فيل ــ ان كانا يرفضان اللقاء ، واذا لم يقبل كل منهما بطريقته أن يموت فى سبيل لا شىء (او ان يظل نقيا ، وهو ما يعادل حالة الموت) فهما البحث الحر عن حـرية الانسان بقصد تفهم المعنى ، وهما بحث عن وعى أكثر وضوحا وعن عمل أكثر اتساقا او عن وعى اكثر اتساقا وعن عمل أكثر وضوحا دون أن يصبح الوعى والاتساق ، كاملين ، ودون أن يتوقف الانسان عن الوجود ، لأنه فى آن واحد رغبة وحرية لا ينفصلان ، ووجود اعتباطى وباحث عن العدالة فى الوقت نفسه ، وهو عنف وعقل . والانسان يستطيع ان يختار هذا او ذاك ، لكنه اذا اختار أحد الطرفين فقط فانه سيكون قد عمل باختياره هذا ضد امكان قيام عالم انسانى . وللناس مطلق الحرية فى أن يفعلوا ذلك . لكنهم اذا كانوا قد اتخذوا قرارا من أجل استمرار العالم وهم فى قلب هذا العالم ، فعليهم ان يتقبلوا العمل الشاق الذى يقوم به الفكر والعقل المسئولان ، فى نفس الوقت يكونون على ثقة بانهم معرضون للخطأ فى كل خطوة يخطونها . الا ان هـذه اللعبة « الجادة » تستحق فى ذاتها كل تقدير ، لأنها اللعبة الوحيدة التى تستحق الجهد الذى يبذل فيهـا فى نظر هـذا الذى يعرف انه ليس ملاكا وليس حيوانا .

المراجـــع

WEILL (Eric), Logique de la philosophie (Vrin).

— Philosophie politique (Vrin).

— Philosophie morale (Vrin).

— Politique et morale (in Recherches et dialogues philosophiques et économiques, juin 1962).

Sur Eric Weil :

NIEL (Henri), Raison et histoire, in Recherches et dialogues philosophiques et économiques (Cahiers de l'I.S.E.A.), mars 1961.

فلسفة الدين

عند : هنرى دوميرى*

معروف ان فلسفة الدين تنتشر انتشارا واسعا فى المانيا والدول الانجلو ـ سكسونية . اما فى فرنسا ، فهى ما تزال موضع الشك ، لانها فى نظر المؤمنين من الفرنسيين ليست « دينية » بما يكفى ، وفى نظر غير المؤمنين ليست فلسفية بما يكفى . . رغم ذلك ، نجد ان الظاهرة البشرية : باعتبارها ظاهرة تمثل كلا منسجما وسط عديد من مجالات التجربة . بهذا المعنى يصبح للدين معنى ظواهرى ، يقتبس من المناهج العلمية والفلسفية ، حتى اذا لم تبلغ تلك المناهج كل الثراء الدينى الذى ينعم به السالكون فى طريق الدين . فالفيلسوف يقدم نقده حول الشروط التى تتوافر لاقامة اى دين ممكن ، ويترك الدين الذى يعيشه الناس فى تجربتهم الدينية . وفلسفة الدين ليست هى الدين بعينه ، تماما على النحو الذى لا تكون به فلسفة الفعل ممثلة للفعل نفسه . تلك هى المصادرات التى يستوحيها هنرى دوميرى ليعطى مجهوده التفكيرى صفة شرعية ، وبقصد ايجاد فلسفة للدين فى مقدورها الوفاء بالدقة الفلسفية دون أن تتعرض لمآخذ المؤمنين . ولما كان دوميرى شارحا لفلسفة بلونديل ، حيث كتب عنه عدة كتب لها مكانتها فى دنيا الفلسفة ، فهو مهيأ لأن يقوم بهذا العمل الضخم فى اقامة فلسفة للدين .

اعتبر دوميرى الديانة المسيحية موضوع بحثه ، واحس بانه فى حاجة الى ميتافيزيقا خاصة يستخدمها كمرجع ، ورأى أن الميتافيزيقا الأفلوطينية احسن ما يصلح لهذا النوع من التفكير الفلسفى . لأنها تبدأ من حضور الله فى العقل حضورا ليس قائما على « مثال » الله أو على تصور الله ، بل يكون الله فيه مصدر كل مثال وكل تصور . قال أفلوطين : ان « الواحد » ليس موضوعا للعقل بل انه هو الذى يؤدى الى أن يكون للعقل موضوعات . والاتجاه التكوينى للعقل يرمى ويؤدى الى الاتصال بالله ، وهو ـ اى هذا الاتجاه ـ وراء كل

---

* Henry Duméry

حوار . وما يطلق عليه حوار مع الله ، هو على نحو ما حوار مع النفس يعبر فى المجال السيكلوجى عن العلاقة الغامضة الخفية ، العصية على التعبير ، التى تربط الروح بالله .

والله ليس معطى من المعطيات ، بل هو الوهاب ، وليس هو مجرد «مطلق» فى حوار ما ، بل يمثل المطلق لكل مطلب . وحضور الله هذا يتم التعبير عنه بجهد يبذله العقل لكى يوجد ، ويحقق وجوده ولكى يضع نفسه بنفسه ، ويتجلى « المطلق » على أقل تقدير فى بعض الآيات ، أولا وقبل أى شىء بتلك الاشارة العظمى التى نسميها قوة اعطاء المعانى . وهناك منهج ظواهرى لابد وأن يسمح لنا بالصعود من « مأخذ المعنى » للشىء المقدس الى الهدف الدينى الأولى ، والاساسى . وكل ديانة تعكس فى الواقع الصلة الضرورية بين العقل والمنطق : انعكاسا يظهر على المعطيات التاريخية . وتنحصر عظمة الديانة المسيحية فى بساطتها واستسلامها أمام المقدس ، ومصدر القدسية يتركز حول شخص المسيح ، وهو اله وانسان ، وقد تطابق فيه الاتجاه الهابط من الله الى الانسان ، والاتجاه الصاعد من الانسان نحو الله ، وليست المسيحية كما يظن أعداؤها انكارا للدين كدين ، بل هى تنقية روحية لكل دين ، لأنها وسيلة للوجود فى العالم ، ترمى الى انكار قيمة هذا العالم رغم استنادها اليه ، وما كان لها أن تصل الى ذلك لولا أن هدفها هو السيد المسيح .

هكذا يمكن تحديد هذا المنهج على أنه « تفهم حكمى » بمعنى أنه يضم الموقف الدينى الداخلى ، أو الحالة الذاتية النفسية للانسان المؤمن بالدين ، وبمعنى أنه يخرج جوهره ويكشف عن نواياه الأصلية ، وفى نفس الوقت يصدر عليه حكما بالنسبة لنفسه ، موضحا ما يقربه من هدفه أو ما يبعده عنه . أن عمق الروحية الدينية يتعذر على الفيلسوف ، فهو ليس قاضيا يحكم على الشهادة بالايمان ، ولكنه يستطيع الوصول الى معنى الدين ، والى اتجاهاته القصدية . باعتباره عقيدة تظهر فى عمل البشر ، وللفيلسوف أيضا أن يدرس الدين بصفته حشدا من اشارات ورموز وظواهر ينتمى مغزاها جميعا الى دنيا الظاهر الخارجى .

والدين لا يمكن ان يكون حقيقيا الا وسط الأديان . ولا يوجد دين « طبيعى » بل يوجد دين موضوعى . هذا هو السبب الذى من أجله اختار دوميرى المسيحية كموضوع لفلسفته ، والسبب هو أن المسيحية ديانة لها مؤسساتها . الا أنها ــ أى المسيحية ــ ترفع الى القمة ما تتصف به كل الأديان وتحققها تحقيقا تاما ، الا وهو السعى نحو « المطلق » . بذا يبدأ المؤلف دراسته طبقا لمقولة « المطلق » ، أى الله ، ويرى أنه لا داعى لوضع «اله الدين»

فى موقف يعارض موقف « اله ــ الفلسفة » ، واله ابراهيم (ابراهام) واسحق ويعقوب لا يتعارض مع اله الفلاسفة والعلماء ، اذ لا يوجد الا اله واحد ، هو اله الدين . والفلسفة بمعنى معين ، دائما ما تصل متأخرة ، اى بعد أن يمر الله فى الوعى والتاريخ ، بمعنى انها ــ اى الفلسفة ــ عندما تبدأ عملها ، يكون الله موجودا بالفعل . وكل برهنة على وجود الله تفترض حضوره أولا . وهكذا يحسن اتباع منهج خاص يسير فيما بعد كل بحث ، ويؤدى بنا الى مصدر كل تفكير وكل كائن .

فاكتشاف الله داخل الذات هو الاصل ، وهو استعادة هذه « التلقائية الأصل » ، وهذه الحرية النقية المطلقة . والله يخلق « مخلوقات تخلق ذاتها » وكما يقول الفيلسوف « برادين » ، ان أبسط النفوس ، حالما تصبح نفوسا ، تخلق العالم كله داخل ذاتها . وما يسميه دوميرى « الفعل القانونى » الذى يوجد به العقل نفسه عن طريق خلق الحقائق والقيم ، هذا الفعل القانون ان هو الا اقصى حدود الروح ، وهو « شرارة » الحرية ؛ ومباداة كل ابداع بشرى وما يتم فى « مقولة المطلق » يقابل عملية الرد التى تحدث داخل مقولة الذات: فوراء كل أنا سيكولوجية ، يجب الصعود الى الـ « أنا » الترنستند تالية الشارطة ، وهى وحدها التى تتمتع بحرية حقيقية ، وهى وحدها التى تخلق وتبدع من خلال اتصالها بالله . ولا يمكن أن تكون الحرية عربدة . ويرجع خطأ « سارتر » ــ لا الى انه يؤمن بالحرية الابداعية ، بل الى انه يؤسسها على النفى وحده . اذ ان ذلك النفى فى أقصى قوته لا يكون الا تعبيرا عن التجائنا الى الأخذ من نبع المطلق . والشىء الذى يميز العقل ليس انه يعتمد على عالم من المعقولات يكون خارجا عنه ومفروضا عليه من الخارج ، بل هو معياريته ، اى عدم كونه قادرا على التفكير والعمل دون أن يضع المعايير . والمطلق لا يكون هدف الفعل الذى نمارسه الا أنه هو المعيار الفعال لهذا الفعل . فالتفكير والعمل معناهما حمل مسئولية الأفكار والقيم التى نخلقها بقصد اثبات كياننا لأنفسنا وبقصد تقديم ذاتنا للعالم ككوائن ، فنحن الذين نخلق أفكارنا كما نخلق افعالنا . فالتوحيد أو القول بالواحد « بصفته الالهية الدينية هو الذى يجعل منا مخلوقات خالقة ، أو كذلك موجودات مستقلة ومعتمدة على غيرها ، الذى يحررنا من التبعية . فالله قد منحنا نفوسنا لنفوسنا نحن ، كما قال الكردينال دى بيرول .

لكن اذا كان العقل غير منقسم ، فالوعى منقسم ؛ لأن العقل البشرى يتصف بالقدرة على التجسيد ، والانسان ــ لكى يصل الى اللامتناهى ينبغى أن يفرض على نفسه الدوران حول المتناهى . والقانون الأساسى لسلوك

الانسان ، ذلك الذى يسميه دوميرى « قانون التعبير » أو « قانون التجلى » هو أن الوعى ينفتح كما تنفتح « المروحة » . هنا نجد فكرة « الوعى الحركى» الذى يعرضه مادينييه فى كتاب « الوعى والحركة » : بمعنى ان هذا الوعى لا يوجد الا اذا تجلت صورته على سلسلة من الاشياء والدين هو مجموع تلك التجليات ، أو التعبيرات التى يجد الوعى نفسه مرغما على تقديمها لنفسه حتى يتمكن من الابقاء على هدفه المحدد وهو المطلق . على ان دوميرى يهتم اهتماما خاصا بالتمييز بين مستويات الضمير الشعورى ، وهى فى مجموعها التى تحدث عنها افلوطين، يقصد بها التفكير الخيالى، وهو السابق للمنطق،والتفكير المنطقى العقلى والتفكير الاستنباطى ، والتفكير النقى أو التأملى ، أما عند المنبع فنجد الاتصال بالواحد عن طريق الوجد الصوفى . على أن الدين مجال العينى ، وهو الذى تتلخص فيه حياة العقل والروح على جميع مستوياتها : والمواقف الجسمانية ، ما دام كون جسد الانسان معناه اقامة علاقات حية بين المعانى ، ثم الصور والصور الأسطورية ، ثم الحياة الفردية والاجتماعية ، ثم الرسوم الخيالية والمقولات . . ذلك أن الانسان لم يعبد أبدا غير الله ، لكن الله هنا اله جرى التفكير فيه على مستويات الوعى المتفرقة المتباعدة وطبقـــا لدرجات الثقافة والتطور . ففى كل صلاة أو تعبد يكون الموقف الدينى اذا أهم بكثير من المعطيات التى يجرى هذا التعبد فيها وبناء عليها . لذا كان من الضرورى دائما اجراء عملية « تنقية » للتمثيل الخارجى (١) ، لكن دون أن ننسى انه يحدث أحيانا أن يمر أنقى الأهداف من خلال أردأ الصور التمثيلية. وحيث ان للوعى بناء انعكاسيا ، فان الخرافة لا تعنى اســتخدام جميـــع « التجليات » بل تعنى الخلط بينها . أما الايمان ، فهو هدف علوى صعودى يتم التعبير عنه بطريق التجلى . من هنا تصبح المشكلة العسيرة هى مســألة التقابل « الشخصى » للروح مع الله . الا توجد فى الواقع مواقف جــوهرية أساسية ؟ مثلا موقف الشخصانية ذات الأصل المسيحى التى يلزم فى آن واحد نقدها بشدة لكى نتجنب كل نزعة تشبيهية ، ولكن فى نفس الوقت أيضا يجب (تشبه الالهى بالانسانى) باعتبارها ذات صيغ تقليدية وموجهة اساسا . .

انا لم اهتم كثيرا هنا الا بتحليل المطلق والذات ؛ لأن هــذا التحليل هو الذى يكون أساسا العدل الالهى والدراسة الانثروبولوجيـــة . لكن معنى المسيحية يمكن أن يتحدد عن طريق نقـــد مقولات « العفــو والغفران » ، و « الايمان » ثم مقولات « الحديث الاعجازى » و « الكلمــة » و « العــالمى »

---

(١) Représentation

والخطيئة وحب الله . ومثل هذا النقد ، حيث يكون فى نفس الوقت جذريا ومتزنا ، يستطيع ارضاء الفيلسوف وتوضيح الأمر للمؤمن بالدين ، ولو أنه يتعين على الفلسفة ايضا ان تعترف بأن السر الالهى والعلاقة بين العقل والله أمور ليس فى مقدورها ان تصل اليها ، بالرغم من انها قد تصل بتحليلاتها الى التغييرات والتجليات التى تتخذها الديانة المسيحية . فالفيلسوف لايستطيع تتبع مسيرة العقل حين يفكر الا عند وصوله الى النقطة التى ينظر فيجد الله حاضرا أمامه ، وراء كل تحديد . ان هناك لحظة يتوقف فيها النقد ، وينتظر وينحنى ضعفا وينتظر ولا يقدر على العمل عند قمـــة الروح ، عند نقطة الاتصال المباشر بينها وبين المطلق ، بعد أن يكون المطلق قد عرض امامه كل تمثيل . بذلك لا يمكن وضع ما هو « بعد النظم » فى مكان محدد ما ، فالفلسفة تقوم بتحليل تعبيرات الايمان ، لكن ليس من اختصاصها أن تحكم على فعل الايمان ، والنطق بما يدل عليه من شهادة . وذلك لأن الايمان فى جوهره يطابق حب الله ، هذه الحركة التى تبدأ من الله وتنتهى عند الله ، مارة بالطبيعة كلها ، والمسيحية هى دين العقل الذى يعبر عن نفسه فى جميع مستويات الوعى ، لكن بتوحيدها تحت لواء واحد والعادة توجيهها نحو المطلق .

وما من شك أننا لن نخون فكر الفيلسوف دوميرى عندما نقول أن من الضرورى الايمان بالمسيح : لاننا نؤمن بالله ، بدلا من أن نؤمن بالله ، لأننا نؤمن بالمسيح ولكن عكس هـــذا بالتبـادل صـحيح ايضـا . وما من شك فى ان الخطأ الذى ارتكبـه سبينوزا ، وكذا بالتـأكيد برونشـفيج ، هو أنهما أوجدا تطابقا بين العقل والوعى فى حين أن هذا الأخير فى الواقع لا يفعل شيئا آخر أكثر من أنه يعبر عن العقل .

ان هذا العمل الفلسفى فى نهاية الأمر ، عبارة عن تأمل فى العلاقات بين العقل والنقل او الشرع ، وهو تحليل لموضوع تجسيد الوعى . ولقد كتب زافييه تلييت(٢) عام ١٩٦١ يقول ان أحد اهداف الفيلسوف دوميرى هـو عرقلة تسلل ضار للفكر الحديث وتصفية ما تركه من آثار . على اية حال فهذا مجهود عظيم قام به دوميرى ، لا ليصدر حكما نقديا على الايمان ، بل لكى يمكن المؤمن بالدين من أن يستخدم دائما أبدا مختلف التعبيرات الدينية العديدة ليصل الى هدفه الأخير ، نقصد هدف الايمان فى ذاته ، هذا بما تتضمنه تلك الفلسفة من البحث عن طريق لتغيير نوع الحياة التى نحياها .

---

(٢) Xavier Tilliette

المراجـــع

DUMERY (Henry), La foi n'est pas un cri (Casterman; réédité au Seuil, révisé et augmenté, suivi de Foi et institution).

— Critique et religion. Problèms de méthode enphilosophie de la religion (Sédès).

— Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme (2 tomes, Presses Universitaires de France).

— Le problème de Dieu en philosophie de la religion (Désclée de Brouwer).

— Phénoménologie et religion (Presses Universitaires de France).

— Philosophie et religion (communication et discussion a la Société française de Philosophie, le 25 avril 1964.

Sur Henry Dumery :

VAN LUIJK, Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du chrstianisme d'Henry Duméry (Desclée de Brouwer),

القسم الثانى :

فلسفات الوجود

فلسفة الحرية

عند : نيكولا بيردياييف*

ولد نيكولا بيردياييف عام ١٨٧٤ بمدينة كييف بروسـيا ، من أسرة من الضباط النبلاء ، وهرب لاجئا الى باريس ، أو بالأحرى الى ضاحية كلامار من ضواحى العاصمة الفرنسية . وهو مثل الفيلسوف جورفيتش ، ينتمى الى بيئة المنفيين الروس الذين أثروا تأثيرا عميقا منذ حوالى خمسين عاما فى الفكر الفلسفى الفرنسى . ويعتبر النقاد كتابه : « خمسة تأملات عن الوجود » ، يعتبرونه الى اليوم أكمل ملخص للوجودية ، بل بالأصح لفلسفة الوجود . ثم كان ما هو أعظم من ذلك حيث اعتبرته الأوساط الفلسفية فى العالم أجمع سيد الشخصيانية المعاصرة ، ورائد الشخصيانية الجماعية التى تنشر عنها مجلة « اسبرى » (العقل) كل شىء ، والتى يشترك فى تحريرها . انه قبل كل هذا وقبل أى شىء ، فيلسوف الحرية . .

ولقد كان بيردياييف قبل أن يصل لاجئا الى فرنسا ، بمثابة نبى الفلسفة؛ اذ هو الذى نشر كتاب « عصور وسطى جديدة » ، ذلك المؤلف الذى كانت له أصداء رنانة واسعة ، حيث يعتبر الفيلسوف أن عصرنا اليوم عصر ظلمات تهبط الآن مرة أخرى على العالم ؛ فهو عصر انتقال وبداية عصور وسطى جديدة . ومن هنا ــ هكذا يرى ــ كان الزمن الذى بدأه عصر النهضة قد انتهى . وجاءت حضارة ملحدة ، لا ثقافة أصيلة لها ، تجعل من الانسان آلة حضارة تحكم على نفسها بنفسها ، أى تهدم نفسها بفعلها هى . . لكن من هذا النوع من العماء لابد ولن يظهر فجأة عالم جديد ، ينشأ بفعل مراكز مقاومة صغيرة ، أو بالأحرى مراكز اعادة بناء ، وبفضل اتحادات أولية وحيوية ، بعضها مهنى نقابى ، وبعضها روحى .

---

* Nicolas Berdiaeff

لقد نشا بيردياييف فى بيئة يسيطر عليها فكر فولتير ، ويكون بهذا قد تأثر تأثرا عميقا بفرنسا . ومن هنا كان أن ادرك حياتها وعاش عيشتها ، وخاصة تلك الناحية التى تتميز بالنضال . وسرعان ما قطع بيردياييف صلته بالأوساط « الارستقراطية » التى نشا فيها أيام طفولته ، ليدخل الى عالم الثورة . .

لكنه احتفظ مدى حياته ، ورغم ذلك ، بروح اقطاعية باعتبار ان هذه الروح لا تقبل اى ضغط تمارسه « الدولة » . فهو يصف نفسه بأنه « سيد ميتافيزيقى » . ولذا نجده يحتفظ فى نفسه بشعور الغريب عن العالم ، المحروم من جذور تمتد فى هذه الأرض التى تعيش عليها ، شعور العزلة المؤلمة ، والضيق المريض الذى يأتيه من الحياة اليومية التى يحياها الناس فى مجتمعهم . انه يقول : « لطالما احببت الحدائق والخضرة ، لكن لا توجد داخل نفسى اى حديقة » . وكما أن الضيق والملل سيطرا على الفيلسوف مين دى بيران ، وأثبتا له ان الانسان قد خلق ليعيش فى عالم آخر ، نجد ان الشعور الميتافيزيقى للعزلة قد علم بيردياييف ان مصيره لن يأتى ولن يظهر فى هذه الدنيا ، وهذا حقا ما جاء بالتقارب بينه وبين الكنيسة الأرثوذكسية ، ولو انه جاء بهذا التقارب دون أن يمحو فى نفسه نفس روح الثورة ضد انواع الضغط الاجتماعى .

وبالاختصار ، لم تكن حياة بيردياييف الا نضالا مثلثا ضد البيئة الأرستقراطية التى تنتمى اليها أسرته وعاشت فيها ، وضد البيئة الثورية الماركسية التى عاش فيها أيام شبابه الأول ، وضد البيئة الارثوذكسية التى عاش فيها فترة نضجه هذا — رغم كونه — بمعنى معين ، بقى ارستقراطيا وثوريا ومسيحيا . على أن الذى اثر فى نفسه اشد تأثير هو « مقابلته الشخصية » مع المسيح ، تلك التى تمت عندما قرأ أعمال دوستويفسكى ، والذى كرس عنه بحثا خاصا يعتبر من اهم مؤلفاته . ويقول بيردياييف هنا : « استطيع القول انى حالما أصبحت مؤمنا بالمسيحية ، طابقت بين نفسى ونفس المسيح كما هو مذكور فى أسطورة « المفتش الاكبر » ، واقمت من نفسى باسم المسيحية معارضا لكل ما ينتمى الى روح « المفتش الاكبر » فى المسيحية » .

والمسيح رمز الحرية ، أما المفتش فهو رمز العبودية . وروح الرقيب الاكبر هذه ، يجدها بيردياييف فى كل مكان ، سواء كان فى تسلط الكنيسة أو فى طغيان الشيوعية . ومعارضة العالم الذى تسيطر عليه هذه القوى كان أساس مسيرته الفلسفية ، فقد عارض بيردياييف دائما الشيء المعطى بوجود المخلوق .

وقد راى فى « كانت » انه الفيلسوف الذى أخضع الموضوع للذات ، وبهذا يكون قد افتتح ـ بعد أجيال طويلة من فكر وثنى ـ عصر فلسفة مسيحية للحرية ، وماركس هو أيضا الرجل الذى عرف كيف يرى نشاط الانسان فى كل شيء ، وأراد تحريره من سلطة العالم الموضوعى والاقتصادى بقواعده وقوانينه ، المزعومة الثبات . ان فلسفة المادية فلسفة رجعية سوف تختفى ، اما النقد الماركسى ضد الاغتراب فسوف يبقى الى الابد . وبوجه عام ، تولدت مختلف انواع الالحاد من ضعف الايمان داخل الكنائس ، فهى ـ اى انواع الالحاد ـ تتخذ لنفسها سبل الكنيسة وتملؤها بالاخطاء . وهنا يتنبأ بيرديايف بأن روسيا ـ وهى الأرض المفضلة التى تعيش عليها الشخصانية ـ سوف تحتفظ بالاشتراكية ، تاركة جانبا مبدأ الدكتاتورية الشاملة . وذلك معناه كما يقول بيرديايف « ان من الضرورى ان نوقف نضالنا الى جانبهـا (الى جانب الشيوعية) بصورة خارجية ، لأن مثل هذا الموقف لا يساعدنا فحسب الا على ان نلعب لعبة الفاشية ، وهذه الأخيرة ظاهرة معارضة للمسيحية اشد المعارضة . لا بد لنا بالتالى أن نرمى الى ان نحول نفوسنا تحويلا داخليا ، باطنيا ، وهذا يحدث تدريجيا » .

والفلسفة فى راى بيرديايف تعبير عن تجربة روحية للحرية ، فادراكى الحسى للعالم هو الأساس الذى توجد فيه ووجدت فيه دائما فكرة الحرية ، هكذا يرى . ولذا كان المنهج الفلسفى الوحيد هو منهج « التعبيرية » تلك التى يجب أن يخلق فيها الانسان الحقيقة داخل الذات ذاتها ، ثم يعبر عنها فى الفاظ الوجود ، او بالأصح ، فى الفاظ الموجود (والموجود هنا هو الانسان) . والحرية والابداع الخلقى يتقابلان . . ومن هنا تأتى النظرية الأساسية عنده ، وخلاصتها أن الحرية تسبق الوجـود ، وانها هى اساس الكائن ، أساس « بلا عمق » . . ويذهب بيرديايف من التجربة المعاشة عند المسيحى وعند الروسى الى الفلسفة والى النسق الفلسفى ، كما يقيمها الفكر الغربى . والميتافيزيقا تتأسس على التجربة الروحية للمعنى الكامل للوجود . وهذا المعنى هو معنى الحرية غير المخلوقة . والوحى نفسه (بالمعنى الدينى) باعتبار انه « كلام » كان لا بد ان يكتسب وجودا موضوعيا ما ، فالله حين وجه حديثه للانسان وجد نفسه مضطرا الى استخدام لغته . هذا بالاضافة الى انه ـ اى الله ـ لم يكن يرى طريقة أخرى ليكشف للانسان عن حريته باعتبار ان فرض الحرية معناه القضاء عليها : ولهذا خلق الله الانسان حرا ومبدعا . والوحى الحق موجود فى العقل والروح ، وكل أحداث هذا العالم عبارة عن رموز ، وتعبيرات للعقل وللروح ، والانسان يجتهد فى السيطرة على العالم بالعمل ، لكن هذا يعنى انه ما يزال فى مرحلة السلطة والسيطرة ، والله الحق يتكشف

للعالم ؛ لكنه لا يحكمه ، ونفس الشيء يقال عن الانسان ، فهو ، شأنه شأن الله تماما فى هذه الناحية كائن حر ، او « فوضوى روحى » والفعل الابداعى وحده هو الانفتاح نحو اللانهائى ، والفن أمل متجه نحو التعالى ، هذا على الأقل فى المذهب الرومانسى الذى لا بد ان تكون النفس فيه مؤمنة بطبيعتها بالحيـــاة الأخرى ، فى حين أن الكلاسيكية على عكس ذلك لانها تبحث بحثا غير سليم وغير صحيح عن الاكتمال فى التناهى . والخلق هو استجابة الانسان الحقيقية الى نداء الله .

بذلك يكون العالم الذاتى الشخصانى هو الحقيقة الوحيدة ، تلك التى لا يمكن الوصول اليها فى حالتها الاصلية الأولى الا عن طـريق ضروب من الرفض المتتالية ، وهذا هو معنى ما يسميه بيرديايف اللا اجابية (١) .

ولا يعنى هذا أن الموضوعية رديئة ، بل يعنى انها ضرورية ، لكنها غامضة وبيردياييف لايندد بالكائن الموضوعى تنديدا جذريا ؛ اذ أنه يخرجه من داخل الحرية ذاتها . لكنه يهتم اهتماما كبيرا بالتعارض بين العالمين ؛ فالفرد هو المصدر الروحى الحقيقى وهو «المركز الموجود» أو «مركز وجودى» ، وحزمة ضوئية للقوى المتعارضة التى تقوم بتقويم الحقيقة . ولنذكر انه عندما عرف الفيلسوف مونييه الفرد بأنه «مركز التوجيه من جديد» للعالم الموضوعى ، كان يستوحى هذه النقطة من بيردياييف ، لكن بيردياييف اذ يفسر الأرثوذكسية تفسيرا حرا وفى حريه ، يصعد الى « فيما الوراء » ، أو بالأحرى يهبط الى « فيما القبل » ، ويستعير تعبيرعما الذى تتخلله أضواء تضىء طريق المتصوفين ، خاصة عند « يعقوب بوهم » . على أن الحقائق الذاتية ، شأنها شأن الحقائق الموضوعية ، تنتمى الى « المستوى الثانوى » ، أو . . الثانى ، فهى رموز فحسب . ويوجـد مستوى أولى هو مستوى الحياة الأصلية الأولى التى تسبق كل عمل تفكيرى عقلى ، وهو ما يجب ان يسمى الكائن الغامض ، أو الكائن القائم . والقـول بأن الحرية تسبق الكائن ، وأنه يوجد عالم للأشياء كما هى موجودة فى ذاتها (لا ظواهرية) فيما وراء عالم الأشياء الظواهرى ، هذا القول معناه الاعتراف بأن الحرية كانت — قبل الكائن — ترقد بلا أساس ، وبأنها نوع من « اللاكائن » الايجابى ، أو « لا شىء » لديه رغبة ملحة فى ان يصبح شيئا ، وهـو منطقيا سابق على الله نفسه . والذى ينزل الى هذه الحفرة العميقة ، يفهم أيضا أن المأساة موجودة فى داخل الله ، كما لو كان قد ظهر فجاة من هذه الحرية الأولى

---

(١) Apophatisme

ليخلق العالم ، وهو عالم موجود فيه ان صح القول بهذا التعبير ، عالم حاضر بالنسبة له ويتميز عنه رغم ذلك تميزا جذريا : ثم ، نحن لا نستطيع نفى الصفة المأساوية للحياة الالهية الا اذا كنا قد هجرنا ايماننا بالمسيح .

سبق ان كتب بيردياييف ، أيام شبابه ، مقالا وضع على رأسه هذه الجملة التى استعارها من بوشكين : « كن امبراطورا ، عش وحيدا ، وسر فى طريق حر حيث يقودك عقلك » .. وهذا يربطه بالحكمة التى قالها نيتشه : « انى اسكن فى مسكنى الخاص بى .. وانا لم يسبق لى أن قلدت أحدا أبدا .. واسخر من جميع الأساتذة .. الذين لا يهزاون بأنفسهم » . ولقد ظل بيردياييف طوال حياته معجبا بفلسفة ابسن ، ولو ان دوستويفسكى هو الذى ترك فيه أكبر الاثر . غير ان هذه العزلة الميتافيزيقية لم تكن تمنعه من أن يكون اجتماعيا وان يختلط بالناس .. فقد ظل مدة طويلة احد زعماء طبقة المثقفين الروسية ، واشترك فى ثورة عام ١٩١٧ التى يصفها بأنها تقدمية من الناحية الاجتماعية ، ورجعية من الناحية الثقافية ، ثم نفى عام ١٩٢٢ ؛ وجاء الى باريس عام ١٩٢٤ بعد عامين قضاهما فى برلين ، وقضى نحبه عام ١٩٤٨ وهو فى نفس الوقت ذائع الصيت وموضع تجاهل الكثيرين . لقد كان عنوان مؤلفه الأساسى : « معنى الخلق » ، وهو كتاب وضع له عنوانا فرعيا آخر هو « محاولة لتبرير الانسان » ، فكانت حياته كلها بمثابة نوع من رحلة فلسفية قضاها بين المنابع الوحدوية للشخصانية ، وكانت الصفة المثيرة لفلسفته هى الحقيقة الحية التى نحياها جميعا كاشخاص (افراد ، وجماعات مكونة من افراد) اشخاص فلسفة يمتلكها ويبحث بها عن اساس .. هذا الأساس هو الفرد الحر المبدع الخالق لافعاله هو . ورأى بيردياييف ، أحسن مما رأى سارتر ، رأى فى الحرية تلك القيمة المطلقة التى تتحقق جدليا وسط عالم موضوعى هو فى آن واحد اداتها ونفيها .. حرية مبدعة يختصها الفيلسوف بالحب ، ونجدها فى كتاب عظيم تتخلله نفحة هذه الحرية نفسها ، نفحة جعلت جان لوى سيجوندو يقارن بدقة بينه وبين كل من كانت وهيجل وهايدجر ويستخلص معنى هذه الميتافيزيقا التى هى فى مجموعها ظواهرية التجربة الروحية ، موصوفة بطريقة رمزية . ولربما كانت الصعوبة الأساسية فى هذه الفلسفة هى انها غامضة من حيث كونها تعمل على استخدام الموضوعية ، تلك التى لا تتميز تميزا كافيا عن الاغتراب . لكنها على الأقل توضح قطاعا كاملا للتجربة البشرية هو اكثر القطاعات ايجابية .. نقصد كما قال : « قطاع الحب والابداع والنشوة » ، وبالاختصار ، تلك اللحظات العظيمة التى يفهم من خلالها الانسان الصلة الاصيلة بين الحرية والوجود .

المراجـــع

BERDIAEFF (Nicolas), Cinq méditations sur l'existence (Aubier(.

— Essai de métaphysique eschatologique (Aubier).

— De la destination de l'homme (Ed. Je. sers).

BERDIAEFF (Nicolas), Le sens de la création (Desclée de Brouwer.)

— Essai d'autobiographie spirituelle (Buchet-Chastel).

— Royaume de César et royaume de Dieu (Delachaux & Niestlé). Sur Nicolas Berdiaeff :

DAVY (M.M.), Nicolas Berdiaeff. L'homme du huitième jour (Flammarion).

PORRET (Eugene), La philosophie chrétienne en Russie : Nicolas Berdiaeff (La Baconnière).

— Berdiaeff, prophète des temps nouveaux (Delachaux & Niestlé).

SEGUNDO (Jean-Louis), Berdiaeff, Une réflexion chrétienne sur la personne (Aubier).

الشخصانية

عند : إيمانويل مونييه*

لم يكن مونييه ، بالمعنى الذى الفناه ، فيلسوفا عظيما ، بل كان معلما كبيرا آمن بمفهوم الفرد الشخصي ، مفهوما ورثه عن غيره بدرجة كبيرة ، وبحث فيه وعمل على تنميته فى صورة ثلاثية الحجم تكاد تكون تقليدية : صورة فى نفس الوقت « تخارج » او اتجاه قصدى (١) جوانية او باطنية (٢) ثم علوية الهية (٣) .. محاولا اساسا أن يجعل هذه الصورة حاضرة وفعالة ، دون أن يهتم كثيرا بتعميقها كفكرة . ولقد كان وما يزال موحيا لنمط معين من انسان يواجه العالم الحديث ويوجهه نحو ما يطلق عليه اسما لا يعرفه بعد ، دون أن يتساءل أبدا فى تطلبات الانسان الشخص . ولقد كان هدفه الأساسى تحويل الأفكار المحورية التى تتصف بالتقليدية بدرجة تزيد او تقل الى عناصر للثقافة والحضارة مستخلصا اياها تدريجيا من « الحدث التاريخى » أو اليومى . وقد تولدت الشخصانية عنده من رد فعل ازاء الاخطاء المتعارضة التى تتجمع رغم تعارضها تجمعا جدليا ، تلك الأخطاء هى الفردية والشمولية.

ومونييه هو الرجل الذى ربط طريقته فى التفكير الفلسفى بوعيه الذاتى بوجود ازمة الحضارة ابتداء من حدس سهل وعميق هو القطيعة القائمة بين النظام المسيحى والفوضى القائمة . وهكذا أراد ان يلقى على الكاثوليكيين درسا يقصد به حثهم على احلال فكرة « البعث » محل فكرة « الاصلاح » ، تلك الفكرة التى طالما اعجبوا بها .

كان الهدف الفلسفى لمونييه هو البحث عن نزعة انسانية توفق بين واقعية الأحداث والأخبار ومثالية الفعل ، واذا كان بيرديايف قد لاحظ ان كلا

---

* Emmanuel Mounier

(١) Extériorité ou intentionnalité

(٢) Intériorité

(٣) Transcendance

من ماركس ونيتشه يقتسمان العالم اليوم ، فمن الصحيح أن نضيف بحسب رأى مونييه أنهما يقتسمان قلب كل انسان . ومونييه يرى أنهما ليسا عدوين بقدر ما هما اخوان ، على الاقل فيما يخص المنهج الذى ينهجانه والذى يمكننا أن نصفه بانه « البحث فى أساس البناء » ، فهما لا يعارضان أبدا نظرية بأخرى بل هما يحفران من أسفل البناء ويعملان على اسقاط البناء ، ان صح التعبير . فهذا نيتشه يستخلص الملابسات السيكولوجية والفردية التى تؤثر فى العقل ، وهاك ماركس بدوره يستخلص الملابسات الاقتصادية والاجتماعية التى تؤثر فى هذا العقل نفسه .

هذه الملابسات المؤثرة تكون فى وقت واحد خاصة بالتفكير الفلسفى والايمان الدينى . . لذا يحسن تماما أن نعرف مغزاها وأن نستخلص حقيقتها بعد أن نكون قد تخلصنا من سيطرتها و « تسلطها الشمولى » . وليس الأمر هنا أن نفندها ، بل أن نستخدمها حتى نتمكن باطراد من توكيد كل من التفكير فيها والايمان بها فى نهاية الأمر ، هذا بفضل السيطرة التدريجية على ظروفها . ونحن نعرف جميعا الحوار الذى جرى بين مونييه والماركسية ، لكن النقاد لم يهتموا بما يكفى بحوار آخر جرى بينه وبين فلسفة نيتشه ، وهو حوار لا يمكن أن يتضح الا بالتقريب بين كتابى مونييه ، وهما : «المواجهة المسيحية» ، و « رسالة فى الخلق » (٤) ويتابع الأول منهما خطا علويا ، وهدفه روحى . حيث أن طريق المسيحية يفترض اتساق الفرد وتماسكه تماسكا قويا باعتبار أنه قبل أى شىء « مواجهة » للظروف المحيطة به . وهنا يذكر مونييه أن نيتشه كان على حق فى تنديده بضعف الفرد ويطالب مثله برد اعتبار فضيلة القوة . ثم يدرس مونييه فى «رسالة فى الخلق» الظروف السيكولوجية لتلك «المواجهة» تلك التى تتكون منها رسالة المسيحية ، وهنا نجد مفتاح هذه المواجهة فى فكرة ازدواج خلق الفرد ، وبهذا يكون مونييه قد استخدم نظرية « الواضح الغامض » التى قال بها باسكال ، استخدمها على مستوى سيكولوجى . . بمعنى أن كل ميل هو بعينه يتضمن ازدواجا ، وأن كل صورة تكون محاطة بدائرة أدب « هالة » محيطة بها تمثل الصورة المضادة لها ، وكل موقف تتخذه ينزلق انزلاقا حتميا أو ما يقرب من الحتمية نحو الموقف المعارض له . ولا يصل الأمر هنا الى البحث عن حالة من سلام لا تكون غامضة ولا تتأرجح بين بطولة القديسين والجبن الذى يؤدى الى الهروب ، كما تدل على ذلك الكلمة : يهرب التى تعنى بنقد نفسه وتعنى بتفادى الموقف والمشاعر التى نشعر بها فى اثناء « اصطناع الجدية » ، أو فى اثناء الوسوسة تظل توحى

---

(٤) Traité du caractère

بالازدواج المتضاد فى المعنى الذى يمكن أن يكون مرضا او تقويضا للذات . ولقد ندد سارتر قبل ذلك بما نجده فى اصطناع الجدية من نهاية لذاتية الفرد ، ومن خضوع للموضوع ، والاطمئنان الى قيم تكون قد استحالت أمام الفرد الى جواهر شيئية ميتة . لكن اصطناع الجدية ليس الا فسادا لروح الجدية . فالخضوع للموضوع هو الذى يعطى للفرد صفة التماسك الأولى : والانسان غير المتصف بالجدية ، والانسان غير المتصف بالدقة وبعض الوسوسة ، انسان هوى بنفسه الى حالة من الذاتية المنطلقة العربيدة ، وما « الجدية الا ارادة الالتزام الكامل دون غش وفى بذل تام » .

ان الشخص كما يراه مونييه ينطوى على قيمتين متعارضتين ، ولهذا السبب يستطيع أن يكون حرا . ولقد عرف البعض الوجودية بأنها فلسفة الألغاز ، أما الشخصانية فهى فلسفة الازدواجية ، هذا بمعنى أن الماديين لا ينسون الا شيئا واحدا هو الازدواج التعارضى للحياة المادية ، واما الروحيون فهم لا ينسون أيضا الا شيئا واحدا ، هو الازدواج التعارضى للحياة الروحية ، وهو الذى يمكن أن يكون تبعا لما نتخذه من قرارات حضورا كاملا فى العالم ، أو هروبا امام العالم . وبدون هذا الازدواج فى معنى الألفاظ لن يكون هنالك شعر . والازدواج فى معنى الأفكار معناه القدرة على التخلص من « الفكرة الثابتة الخاطئة » ومن الجنون . والازدواج فى العواطف معناه ثراء حساسيتنا والازدواج فى ردود افعالنا ، وفى حالاتنا الشعورية معناه امكان اعطاء المعنى الذى نريده لحياتنا . بل وان تجربتنا الصادقة مع الاله المتعالى تظهر امامنا دائما على أنها تجربة مزدوجة باعتبار انها غزو مقترح لحريتنا . من هنا تتضح لنا فكرة الالتزام التى أطلقها مونييه والتى ما تزال الى اليوم غير مفهومة أو مشوهة . ففى ختام كتابه « رسالة فى الخلق» يوضحها بصورة أدق ، حين يتحدث عن فكر يجمع فى داخله بين الالتزام والانطلاق . والاستمرار فى الشعور بالحرية داخل الالتزام وفى اثنائه ، أو الا أشرع فى الانطلاق الا لكى اتيح لنفسى انخراطا فى التزام جديد .. وهذا هو الموقف الفلسفى المستمر الذى وقفه مونييه . وهذا ما سمح له بأن يذهب الى حيثما اراد ، وفى كل مكان ، دون أن يفقد معالم الطريق الذى يسير فيه ، ودون أن يعرض نفسه لخطر ما من اخطار هذا الطريق . . ان هذا الطريق هو القاء الأسئلة دائما أبدا على الشيوعيين ، وبلا ضجر وايضا على الفاشيين الذين كانوا يبدون أكثر انفتاحا قبل الحرب وراغبين حقا فى البحث عن حالة استرخاء وعن وسيلة للاتصال بالمعسكر الآخر ، وهو يوجه هذا التساؤل الى الفاشيين فى عقر دارهم ، فى مؤتمرهم الذى عقدوه فى روما . أو كذلك ، الذهاب دون تردد — كما فعل مونييه فعلا فى ديسمبر عام ١٩٤٠ الى « مدرسة الفنيين فى أورياج»

ان الحياة حيث تكون فى آن واحد ملتزمة وحرة هى « الحياة التى تجرى فى حوار » ، كما يقول مارتن بوبر . ولقد كان مونييه يعلم تمام العلم انه سيظل هو بعينه ، هو كما هو تماما فى كل مكان ومهما تكن الظروف والملابسات ، وان عليه واجبا دائما هو ان يسأل الانسان ويستجوبه ، بصورة خفية أو ظاهرية سواء بسواء . ذلك أنه ما من لحظة لا يستطيع الوعى فيها أن يزيد من وجوده أكثر من تلك اللحظة التى يجرى فيها حوارا مع وعى آخر . كان هيجل يقول: « أنا كائن من اجل ذاته ، ولست هكذا الا من خلال شخص آخر » . ووجود الشخص تتنازعه دائما حركتان : حركة تخارج ، وحركة تدفعه نحو الداخل (٥) . وهما حركتان ضروريتان سويا ، حركتان تستطيعان اما أن تزيدا هذا الوجود واما ان تقضيا عليه . وهناك جدل دائم هو جدل التداخل والتخارج ، يعمل ضد كثير من الفلسفات الذاتية المنتصرة اليوم ، بحيث يكون قادرا على رد اعتبار المعرفة الموضوعية فى الفكر الانسانى . فالذات لا يمكن ان توجد ولا أن تبرر نفسها ووجودها كذات الا باستخدام وساطة الموضوع . ولا بد اذا أن تخرج من « داخلها » حتى ولو كان الفرض من ذلك المحافظة عليها والابقاء عليها . لكن هذا الجدل نفسه ليس ممكنا الا بفضل طرف علوى ، هو الرجوع الى « المطلق » الذى يحررنا والذى يمكننا من التخلص من فخاخ الذاتية الانطوائية ومن فخاخ الموضوعية الخالصة .

و « الشخص » اذا كان لا ينفصل عن ملابساته البيولوجية المؤثرة ، فانه يستطيع مع ذلك أن يعلو عليها . وفى العواطف بالذات يشعر الشخص دائما بانه فى « فيضان » من المشاعر ، وهو أمر يشهد بأننى أكثر من نفسى ، فالحياء والعار مثلا يقولان : « أنا أكثر من جسدى » ... هنا نفهم كيف أن الفيلسوف سولوفييف قد دفع بهذا التحليل الى أبعد ما يمكنه ذلك ليقيم نوعا من علم الأخلاق يقول فيه ان الخجل يعنى أنى أكثر من اشاراتى الحركية وكلماتى ، والسخرية تعنى اننى أكثر من أفكارى ، والكرم يعنى اننى أتطلع الى أبعد مما امتلك . وهكذا فقد ضربت الفلسفتان المادية والمثالية احداهما بالأخرى لأنهما لا يمثلان الواقع . ولقد كان مونييه يقول مازحا أنه طالما تردد فى تسمية المجلة التى يصدرها ، تردد بين تعبيرى « الروح » و « المادة » وانه اختار أسواهما .. ذلك أن الشخص ليس بروح ، وليس بمادة .. لأنه لو كان « روحا خالصة » فسيعدم كل اتصال بالعالم ، ولن تكون لديه وسيلة للعمل والتأثير . ولو كان « مادة خالصة » فقد كان سيكون وجودا شيئيا يفتقر الى

---

(٥) intériorisation ويقصد بها المجهود الذى تبذله الذات « لادخال » حقيقة الوجود فيها .

الحرية والمباداة . ولنذكر هنا أن بلونديل قـــد ندد يوما بغموض الفلسفة الشخصانية ، باعتبار ان القول بأن الشخص له حقيقة مطلقة يحمل معه التعرض لخطر الاطلاقية ، وأن الصدام بين شخصين يعتقد كل منهما فى نفسه بانه مستقل تماما ويتمتع بالمباداة المطلقة ، هذا الصدام سيكون اشد خطرا من ذلك الذى يمكن أن يقع بين شخصين يعتقدان أصلا انهما قزمان .

على كل فان هذا النوع من النقد ليست له قيمة اذا كان موجها ضد فلسفة الشخصانية عند مونييه بالذات . فما من فيلسوف اظهر ــ كما فعل هو وبهذه القوة ــ أن الشخص يتشكل أولا بفعل « تموين » لا يتوقف من اتصاله بالواقع . أما الشخصانية التى تغلق نفسها دون الطبيعة وتنكر قيمة هذا « التموين » فلا بد وأن تكون هادمة للشخص نفسه : فجسدى يعنى حضورى فى العالم ، وما من شخص بشرى الا وكان ذا جسد . لكن حيث كان الشخص يمتد بجذوره فى الكون ، ورغم كونه ممتدا فيه الا أن له وجودا لا ينتمى الى هذا الكون ، وجودا يظل دائما انبثاقا يجعل منه اتجاها دائما نحو اللامتناهى : وامكانية يمكن تعريفها بأنها « طاقة انسانية ، طاقة الهية » (٦). فهو ارادة أمل اكثر منه قوة تنظيم . او هو بالأحرى باحث عن المطلق وعن اللانهائى ، ولذلك فهو ــ وراء الصفتين الجسدية البيولوجية ، والاجتماعية اللتين ينغرس فيهما ــ يمكن أن يكون مركز خلق ذاتى ، ويمكن أن يكون موجها من جديد للعالم الموضوعى ، ويكون قادرا لمنح ظروفه هو معنى ما ، وأن يضمن لهذه الظروف تناسقا نسبيا . ان الـ « أنا » تشهد بوجود « سيطرة ملكية » منى على النفس ، أو على الأقل امكانية سيطرة . وأنا ليس هنا نتيجة ، بل مبدأ . . مبدأ يصدر الأوامر بمعنى مزدوج ، أى بتنفيذ الأوامر ، واصدار الأوامر . والشخص عبارة عن قدرة معينة على امتلاك الذات والتحكم فيها كيفما شاء ، ولديه توتر مستمر يتعين عليه أن يتغلب عليه ويتخطاه دون أن ينتصر عليه ويقضى عليه نهائيا . واذا نحن استخدمنا مثلا المقولات المسرحية التى تصلح للشخصية (المسرحية) يمكن القول أن صفة الهزلية تستند الى النمط (البخل ــ النفاق الخ . .) ، وان الصفة المأساوية تستند الى الفرد العينى وهو فى موقف معين . وحيث أن كلا منا يحقق فى نفسه بصورة معينة نمطا غير شخصى ، أو لا شخصى ، ويضفى عليه مع ذلك صفة فردية ويمثله تمثيلا مسرحيا بطريقة لا يمكن تقليدها ، فاننا نصبح نمطين متباينين ، ولكن نمطيتنا هذه لا تظهر الا بالقدر الذى نبتعد به عن كوننا نحن « شخصيين » ومصيرنا جميعا مصير فى آن واحد ، هزلى ومأساوى .

---

(٦) Capax entis, Capax Dei

هكذا ، هنا نرى جيدا « وبصورة أوضح ، كيف ان مجال التفكير الملتزم المنطلق هو أساس الموقف الفلسفى الذى يقفه مونييه . ولقد شرح الايطالى ملكيورى فى كتابه المعنون : « منهج مونييه » دور فلسفة ديكارت فى وضوح فكرة فيلسوفنا المعاصر ، هذا الوضوح الذى تمكن من تحقيقه بفضل جدلية المتعارضات ، فمنهج مونييه غالبا ما يكون مبنيا على وضع المتعارضات بعضها ازاء بعض ، وغالبا ما توضح أن كلا منا له اغراءاته الخاصة به ، وان الفساد يتربص بنا ، واننا لا نتخلص من الخطر القاتل الا بتوتر مستمر يرسل بنا دائما ومن جديد دائما الى المطلق . لذا يقول مونييه : « ان فلسفة الالتزام لا يمكن الا أن تنفصل عندىعن فلسفة للمطلق» . فالواقع أن اتصال الشخص بالمطلق موجود داخل كل التزام ، وهو الذى يحفظ الشخص فى حالة حوار متعال . فهكذا اشرنا فى حديثنا عن الشيوعية والنيتشية ، وهما تواجهان احداهما الأخرى ، الى انه فى الوقت الذى عرف مونييه كيف ينقذ فى آن واحد التفكير فيهما تفكيرا مقبولا على المستوى الفلسفى والايمان الصحيح المؤكد على المستوى الدينى ، دون أن يخلط بينهما ، هذا فى حين لم يكن يفكر غيره الا فى محاربتهما أو محاربة احداهما ، أو نفقدان الطريق فيهما . لقد كان مونييه يقول ان كل تفكير عينى يتكون من فكرتين تتعارضان الواحدة ضد الأخرى داخل اطار تعارضى مرن ، بعيد عن كل فكرة « متليفة » .. فقد أحب فى الماركسية « أقوى رد فعل حديث ضد انهيار الفكر » فى ردود الفعل العاطفية والترنمات الذهنية . لكن ما ان ظهرت « الثورة الشخصانية والجماعة » حتى اكد مونييه بقوة انه : « ستكون لدينا طريقتنا نحن فى ان نصبح ماركسيين ، وذلك عن طريق استعادة عمومية « فكرة التجسد » . واعطائنا اياها كل وجودنا . مع ذلك فالتجسد فى نظرنا ليس الا اتصالا بالله الأعلى ، وهو اما أن يكون تعارضا أو توازيا يعطى للشخص كل أحجامه : حجمه السياسى الذى ينحصر فى رفض التحول الاجبارى الى طريق غير الذى يؤمن به ، وحجمه التاريخى الذى يبقى فيه على توتر مستمر بين التقدم والجمود ، وحجمه الروحى الذى يؤسس هذا وذاك مع الغائه للمثالية الخلقية وللوقاحة معا . وفى الوقت نفسه يحدد لنفسه « وظيفة تنبؤية » ، تكون مصدرا « لتفاؤل مؤلم » .

انها ثورة كاملة فى وقت واحد داخلية نفسية واجتماعية ، شخصانية وجماعية ، كما كان يصفها مونييه ، وكما حددها فى مشروعه الرئيسى . ولقد حققها وتحقق من صحتها أولا فى مجلة « اسبرى » التى اصبحت على يديه صورة أخرى ومتغايرة من ذلك الشىء الذى اطلق عليه « ببجى » الكاتب الفرنسى « المدينة المنسجمة » (مجلة أدبية لم تدم طويلا) . وعرف مونييه

كيف يحيط نفسه بفريق من الرجال من ذوى العزيمة الصلبة، الذين فطنوا الى انهم « فى حالة حرب روحية » ولهذا كانوا يتعاملون فيما بينهم « بنوع من القسوة العسكرية يمارسونها من زاوية وحيدة هى زاوية الصداقة » .

كنت اقول ان مونييه كان معلما . والحق أن الدرس الذى يلقيه على من يتأمل فيما كتب هو قبل كل شيء ان الأزدواج التعارضى للشخص هو فى نهاية الأمر ما يسمح له بان يختار بين البخل والبذل . والانسان الذى يتحدث عنه مونييه جواد بطبعه ، وما كانت صفة البذل فى فلسفة ديكارت شيئا غير هذا .. كانت قصة مغامرة فى سبيل الحصول على اكثر من وجودى بأن أضحى بما أملك . اذ ان هناك بخلا فى الاحساس بالوجود يسير فى خط عكسى مع الحياة ويكون أكثر عمقا من البخل فى الملكية . أما البذل فهو على العكس من ذلك ، لايكتفى بالسير فى اتجاه مجرى الحياة ، بل يعطى ذلك المجرى معنى . وهو كعصارة الشجر ، أو كعصارة الفضيلة والطريق الخاص الداخلى الذى تسير فيه فضيلة « القوة » .

هكذا نرى أن الموقف الذى وقفه مونييه كان موقفا يطلق عليه موقف « ما وراء الفلسفة » ، رغم ان الفلسفة داخلة فيه تماما . بل هو موقف فى آن واحد بسيط وعسير ، موقف المعلم الذى يعرف ان علم التربية الوحيد الذى يجب علينا ان نقبله هو الذى يجمع بين المواجهة والبذل ، وأنه فى نهاية الأمر تربية للانسان ، لكل الناس .

المراجـــع

MOUNIER (Emmanuel), L'affrontement chrétien (Le Seuil).

— Traité du caractère (Le Seuil).

— Introduction aux existentialismes (Denoël).

— La petite peur du XXe siècle (Le Seuil).

— Le personnalisme (Presses Universitaires de France).

— Carnets de route (Le Seuil) : 1) Feu la chrétienté); 2) Les certitudes difficiles;

3) L'espoir des desepères.

MOUNIER (Emmanuel), Mounier et sa génération (lettres, cahier inédits recueillis par Paulette Mounier) Le Seuil).

Une édition complète, en 4 volumes, des œuvres de Mounier a été publiée au Seuil.

Sul Emmanuel Mounier :

CHARPENTREAU (Jacques) et Rocher (Louis), L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier (coll. «La Vie nouvelle». Ed. Ouvrières).

CONILH (Jean), Emmanuel Mounier (coll. SUP — «Philosophes», Presses Universitaires de France).

GUISSARD (Lucien), Mounier (Editions Universitaires).

LESTAVEL (Jean), Introduction aux personnalismes (Ed. Vie Nouvelle).

MOIX (Claude), La pensée d'Emmanuel Monier (Le Seuil).

Esprit, numéro de décembre 1950 consacré à Mounier.

Frères du monde, no 27 consacré à Mounier, septembre 1964.

الفلسفة المسيحية

عند : موريس نيدونسيل*

يشغل موريس نيدونسيل وسط حركة الفلسفة الشخصانية التى ارتبط ظهورها ، على الأقل فى اولها ، بمجلة اسبرى (العقل) ، مكانا انفرد به وحده، وذلك بفضل فكرهالذى يتميز بانه اكثر جوانية واكثر الفا من غيره ، حقا انه فى هذا لا ينكر الدور الذى يلعبه المجتمع فى حياة الانسان . ولكنه كان « يأخذ حذره » من « الالتزام » ، لأنه يتضمن « اخضاعا » للانسان . ومن هنا بدت له كل فلسفة فى التاريخ على انها خطر يتهدد الانسان وبدت له « المدينة » كذلك . « من الخرق أن نطالب الفلسفة الشخصانية أن تترضى التنين ، لكنها تدعو الأفراد واحدا بعد الآخر الى المقاومة ، وتشجعهم على انقاذ اقدس ما لديهم وهو فيهم » . لكن الحديث عن الجوانى قد يسمح بالخلط بين « النفسى » والروحى . لكن فى وقت يقول كثير من الفلاسفة : ان « الداخلى » غير موجود او غير قائم ، نجد نيدونسيل حريصا على انقاذ داخلية الحياة الروحية . وهذا ولا شك هو ما ادى به الى ان يصبح فى فرنسا فيلسوف ميتافيزيقيا الشخصانية . فرسالته التى قدمها عام ١٩٤٢ بعنوان : « العلاقة المتبادلة بين الذوات الواعية (١) » قدمت الأساس الميتافيزيقى لفلسفة فهمت فى بعض الأحيان على انها مجرد نزعة تلفيقية لا تهتم الا بالسياسة .

لا بد هنا ان نشير الى ما تجب الاشارة اليه : فكما أن موريس بلونديل أوضح أنه من غير الممكن أن نتخلص من « الارادة المريدة » ، يمكننا هنا أيضا أن نثبت وجود « حساسية حاسة » ، و « عقل يعقل » ، وكلها تشير الى قوى تتعدى ما تحققه ملكاتنا وتسبق كل الخطوات التى نتخذها لهذا الغرض . فهناك نداء مستمر يدعو الشخص للحضور فى داخل كل الأشياء : الأشياء التى لها وجود اقل مرتبة من وجود الانسان ، والتى توازيه فى هذه

---

* Maurice Nédoncelle

(١) La réciprocité des consciences

المرتبة ، والتى تتفوق عليه كذلك . لأن انعدام الشخصانية وعدم حضورها فى اى مجال من هذه المجالات معناه القضاء عليهـا . ولكن ليس المقصود بالشخص هنا مجرد الوعى بالذات ، لأن ادراك الذات لذاته يصاحب ادراكه لشخصه. لكن علينا الا ننسى أن هناك شخصا آخر يدرك ذاته فى نفس الوقت. من هنا كان من الضرورى أن تنشأ فلسفة موناد ولو جية جديدة (١) تقوم على تحليل العلاقة المتبادلة بين الأشخاص . وبدلا من أن يوصف الانسان بعدم قابليته للاتصال (بينه وبين غيره) يكون العكس هو الذى يجب عمله واعتباره صحيحا . فالشيء الغامض ، هو ان تكون دائما خاضعين لاتجاه مضاد للشخصية ، وأن نعتقد أن الوعى بالذات يبحث عن محوره فى الانسحاب الفردى . فالذاتى هو بنفسه الذاتى المتبادل ، و « انا افكر » الديكارتية قد أدخلت فى الفلسفة نقاطا مقدسة وشخصية حقا . لكن لابد اليوم من « القيام بثورة » تشبه ثورة ديكارت فيما يتعلق بالامور الآتية :

١ ــ العلاقة المتبادلة بين الذوات على المستوى البشرى .

٢ ــ العلاقة الصوفية القائمة بين الوعى والله .

اذ ان « الذاتى » يتحقق بصورة غير مكتملة فى الطرق التى ترسمها له الطبيعة ، واذا كان الشعور الجماعى مثلا يمهد الطريق امام العلاقة المتبادلة بين الذوات الواعية ، فان وجوده غير واضح ولا يشكل فى نفسه « نحن » حقيقة . والمشاركة ذاتها فى هذا الشعور تكون قريبة من الطبيعة : والتشابه بين المتشاركين يتم على حساب فرديتهم ، وفضلا عن هذا ، يظلون غير متصلين فيما بينهم . كذلك فان الشعور المختلط غير الواضح بوجود الجماعة وهو شعور ينظر اليه على انه سابق على الوعى بالذات يكون شعورا لا يخضع للمنطق وسابقا عليه ، اذ ان « الجماعية » عكس الشخصانية . فتجربة التبادلية الحقيقية الوحيدة ــ تلك التى يسميها نيودونسيل « العلاقة الثنائية » تتحقق فى العلاقة المباشرة بين شخصين يحب أحدهما الآخر . والحق أن « الجمهور (كفكرة) يبدأ فيما وراء المحبة » . والشعور الجماعى فى التجربة الانسانية البحتة لا يوجد الا فى بعدين اثنين ، ونحن لا نتجه نحو ايجاد شعور عام جماعى الا ابتداء من علاقة ثنائية الـ « أنا » والـ « أنت » يشكلان الـ « نحن » التى تربطهما فيما بينهما ، ولكن تميزهما الواحدة عن الاخرى . والاتصال

---

(٢) موناد ولوجيه (Monadologie) ، مشتقة من (mouos) ، اى المادة البسيطة الفعالة غير القابلة للانقسام والتى تتكون منها الكائنات ، فى فلسفة لايبنتز .

الشامل بين جميع الذوات الواعيـــة يظل ممكنا لكن بدلا من أن يقضى على « داخلية » كل فرد فانه يزيد من كيانه الداخلى ، ويزيد أيضا من التبادل بينه وبين الآخرين . ونيودونسيل يستخدم تعبير « الهوية غير المتجانسـة » ليصف تلك العلاقة بين الانا والأنت داخل اطار الحب . وهذه الفكرة سوف نجدها فيما بعد عند الفيلسوف ليفيناس (٣) .

هذا الكائن من واقع الشخص يختلف اختلافا جذريا عن الكائن تبعـا للطبيعة ، لانه يفترض نظرة عامة . « والعمومية هى القدرة على نشر حضور وعى ما فى الواقع كله ، وعلى أن تجعل الواقع كله حاضرا فيك من وجهة نظر تظل فيها شخصية الفرد قائمة . فالعام والشخصى فكرتان متحدتان لاتنفصلان ابدا فى الوعى البشرى » . ذلك أن ال « انا » و ال « نحن » ترتكزان على الله ، وهناك « أنت » الهية مبدعة ترفع من شأن كل وعى فردى بلا نهاية ، ولها صلة بكل « علاقة ثنائية » انسانية ، وهذه الفلسفة العينية ليست فى نهاية الأمر الا مسيرة ، نصل فيها الى « العام » بدلا من ان نصل الى العالم ، باعتبار أن العام هو الطريق للذهاب الى العالم ، اى الى الكون الداخلى والى الله . هذه المسيرة تتضمن عبور الطبيعة . وهذا ما أتاح لنيودونسيل ان يقدم صورة تقريبية للمنطق الشخصانى . ففى الكتاب المعنون : « الشخص والطبيعة » كان يمكن ان يكون عنوانه « مدخل لدراسة المقولات الشخصانية » ، حيث يحلل الدرجة التى يمكن بها تطبيق بعض افكار اساسية تتفق وتفهم الأشياء ، على الشخص او التعبير عن تطوره فى اتصاله بالاشياء . واذا كان الـ « انا » البشرى لا يستطيع ان يتعرف نفسه باعتباره انا مفكرا الا اذا ربط تفكيره وكيانه بمبدا تفكيرى وكينونى معين يكون هو ذاته شخصيا . . واذا كنا متاكدين من واقع تجربتنا الشخصية ان ارادتنا مرادة بفعل ارادة خالقة ، فاننا نستطيع ان نفهم بصورة احسن واوضح مختلف تجارب السببية : تلك التى يمارسها بعضها على بعض ، وتلك التى نمارسها فى الطبيعـة ، أو ــ من باب أولى ــ تلك التى نراها فى الطبيعة . .

لعل أصوب شىء هنا أن ناخذ مثالا محددا بين الأمثلة التى بحث فيهـا نيودونسيل : نقصد مثال « الاخلاص » : ان مبدأ الهوية الكلاسيكى يؤكد أن ثمة هوية تتعلق بوجود الكائن كله ، لا بشخصه فحسب . وهذا المبدأ عائم وغامض ، لكن له قيمة هى قيمة الالتزام : فهو يعبر عن الأمل فى أن يحتفظ مستقبل الكائن بشىء من ماضيه ، لكن تطبيقه بصورة جامدة على

---

(٣) Levinas

محتواه يعنى وقف التفكير . ففى فلسفة من فلسفات « الطبيعة » يظهر تناقضه اذا حاولنا تطبيقه . ومع كل فسيكون للمبدا معنى ، وستكون له قيمة خاصة اذا هو استخدم فى فلسفة شخصية ، لانه يصور الهوية والاخلاص الشخصيين مقدما .. وذلك لأن اخلاص الشخص ليس معناه ثباته جوهريا . بل لا يمكن ان يكون له معنى الا بافتراض استمراره الممكن او غير الأكيد ، بمعنى أن الارادة الثابتة الدائمة تختلط فيه بالتشكك والخنوع والألم ، ولكل قسم اغراءاته بالحنث فيه . ان الانسان يظل سجينا لما قاله ، وبالتالى ، يظل سجينا لماضيه . والقسم امر موضوعى ، بل هو موضوع ، وهذا الموضوع هو الذى يكون مضمونا ، وهو يخضع لفلسفة « كما لو كان » : فانا اقسم ان اسلك سلوكا كما لو كنت أفترض انى ساشعر بمشاعر ربما لا اشعر بها بعد ذلك . والقسم بالانتقام لا يتضمن فى ذاته ارادة حقد ، بل يتضمن ارادة « قتل » ، ومعناه أن تلبى افعالك ، لا ذاتك ، وهو مغامرة مجنونة ، « ومجازفة لا تتضمن تحويل كلامك الى شيء بقدر ما تتضمن تحويل كلامك الى قربان تقدمه لقوى غير مرئية » .

ففى القسم ، يصحب الايمان بالقوة المتعالية (الله) شوائب « سحرية »، ولا بد من أن تتخطاه لكى تعطى للاخلاص بناء صوفيا فى اساسه ، وهذا ما يحدث فى موقف « النذور » ، والنذر فى الدين التزام ، امام الله ونحو الله ، لكن هذا النذر الدينى يمثل كل انسان له رسالة ، كل انسان كرس نفسه لعمل ما . ولذا نجد ان النذر يتضمن — بصرف النظر عن تفاصيله — شيئا يكون ضروريا للممارسة الدينية للاخلاص فى اى مجال ظاهرى غير دينى . « أن روح النذر تتعدى حدود الكنائس » ، وكثرة الأشكال التى يظهر الاخلاص والتعبير عنه ، داخل الأسرة ، تكون مثلا ممتازا للتحليل الظاهرى.. ذلك لأنه لا يتناول فقط الحياة الزوجية ، بل حياة الاقارب والعلاقة بين الأب وابنه ، والعلاقة بين الاخوة كذلك . وكل علاقة من هذه العلاقات جميعا تتضمن شكلا من اشكال الاخلاص الخاص ، والاسرة نفسها « نذر » يوحى باقامة « عقد » بين شخصين وبتبادل القسم بينهما ، والانسان فى حاجة الى ابنية اجتماعية يساند بها نذوره الروحية والتعاقد بمعنى مناقض للاخلاص ، وهو لا يظهر الا حيث يختفى الاخلاص : ذلك لان هناك كائنات مخلصة تماما تجهل التعاقد ، ومع ذلك فهو يمثل ضرورة لا مناص منها فى حياة البشر ، حيث يعطى لما يسمى « النية » تماسكا يتاتى عن طريق تجسيد الفصل .. وليست الحياة القضائية الا وسيطا بين الحب والقوة ..

والاخلاص استجابة لنداء تصدره « القيمة » ، وهو الايمان الفعال الذى يؤدى الى استمرار القيمة ، او بصورة ادق ، هو الاستعداد للابقاء على حضور القيمة بالقدر الذى يعتمد فيه هذا الحضور على الوعى. لكن علينا الا نستخلص من هذا كثيرا من التفاؤل . وعلى الاقل ـ على مستوى التجربة البشرية ـ يوجد نوع من كثرية القيم التى لا يمكن ان نهملها او نقضى عليها . فبوجه عام، لا يوجد اخلاص دون ان يصاحبه « خيانة » ، كما لا يوجد التزام دون « انطلاق » . فكل اخلاص شخصى يبدأ بعدم اخلاص بيولوجى ، اى بالقطيعة مع مطالب حيوية خالصة . والطفل ـ مثلا ـ عليه أن يتخلص عاجلا او آجلا من سلطة والديه ومعلميه ، كما أن على البلد المستعمر أن يتخلص عاجلا او آجلا من المستعمر . والحديث عن السنة والتشدد فى الدين ، هل كان ستوجد له قيمه بدون وجود صور الالحاد ؟ انها هى التى تسمح لنا بتبين حدود السنة على نحو افضل ؟ (وبضدها تتميز الاشياء) ، والذى يحدث غالبا فى الحياة أن المريدين المخلصين لا يفعلون اكثر من تفسير تفكير اساتذتهم ، اما المبدعون فهم المريدون غير المخلصين . ولعل الفرع الوحيد الذى اتصف بالخصب فى فلسفة هيجل هو ذلك الذى يخص « الأبناء العاقين » ، ونقصد بهم : فورباخ ، وماركس ، ومن بعدهما كروتشى ، وبرادلى . . ولو ان هذا التطور التقدمى يخلق شيئا من الألم ، الذى يتحول بطبيعته الى « ماساة انسانية » لا تضفى صفة الشرعية ، لا على المستوى الميتافيزيقى ، ولا على المستوى الاخلاقى لذلك النوع من العقوق . فعدم الالتزام ، او التخلص من « السابق » لا يكون خالقا الا اذا توافرت لدى الشخص ثورة روحية جديدة متجددة ، لا يكون عدم الالتزام الا تعبيرا جزئيا عنه . اى أن « عدم الاخلاص » المشروع ليس الا الوجه الآخر لاخلاص ابداعى او اخلاقى . والاخلاص الصادق لا يمكن أن يكون تحقيقا لهوية صارمة ، او مجرد تكرار ؛ لانه لا يستند الى مجرد التماسك الداخلى الذاتى، بل انه يستند الى الانفتاح على الله الخالق وعلى الآخرين . وفيما وراء التفكير الميتافيزيقى ، لا يمكن للاخلاص البطولى ان يظل سليما الا بفعل ايمانى هو فعل الحب . والأسباب التى لاتجد منا تفسيرا ولا نستطيع أن نجعلها تتمشى بعضها مع البعض الآخر ، يكون لها تفسيرها عند الشخص الذى يجعل الله شاهدا ومصدرا وضمانا لالتزاماته . وهكذا تكون الهوية استمرارا تحوليا . ويقول الفيلسوف : ان « الهوية لا تعنى المحافظة على الماضى او تكراره ، بل هى اندماج هذا الماضى فى مستقبلى ، اى انه عمل سابق آخذه على عاتقى بأن استخدم حاضرى . وكل تحليل للمقولات يفترض فلسفة شخصانية كما يفترض المنطق فلسفة ميتافيزيقية » .

ومن هنا نفهم ان « فلسفة الشخص » هذه هي في آن واحد ، فلسفة « اللوجوس » (٤) على أن الشخص يكون « لوجيكيا » مادام خاضعا بفعله هو ـ لقاعدة الحرية التي كان بلونديل يصفها بأناه « قياسية » (أو معيارية) ، والقول بأن الشخص عقل معناه ملاحظة ان من الضروري ان يكون العقل شخصا من حيث كيانه « المتعالي » . وللشخصانية متضمنات دينية ، فهناك من الناس من يتحول من مذهب فكري الى آخر ، لكن هذه التحولات في حقيقتها ليست الا تحولات للوجوس ، وبصفة خاصة للوجوس الذي له اسم معين : للكلمة التي تجسدت في المسيح باعتبار انه كلمة الله . لكن هـذا التحول النهائي والأخير يتخطى الفلسفة ، لأن الفلسفة تقف عند حدود الافكار . « ففلسفة اللوجوس يمكن ان تثرى خلال العصور بأفكار كثيرة تعبر عن الاشعاع الشخصي للمسيح ، ويمكنها ـ هذه الفلسفة ـ ان « تتشرب » بمعطيات مسيحية ، وأن تعيد التفكير فيها بطريقتها ، وهنا تصبح في نفس الوقت فلسفية وفوق طبيعية . لكن الشيء الذي لا تستطيع فعله بأية صورة هو اكتشاف « شخص » المسيح ذاته وبصفته شخصا . لأن هذا تفكير من مستوى آخر ، ان عبر عن شيء فانما يعبر عن الحد الدقيق بين « تأمل » الفيلسوف وايمان المؤمن او تأملات رجل الدين .

---

(٤) Logos

المراجــع

NEDONCELLE (Maurice), la réciprocité des consciences (Aubier).

— La personne humaine et la nature (Presses Universitaires de France), réédité sous le titre : Personne Humaine et nature, Etude logique et métaphysique (avec une nouvelle préface, Aubier).

— De la fidélité (Aubier).

— Vers une philosophie de l'amour et de la personne (Aubier).

— Conscience et Logos (Ed. de l'Epi).

اللامتناهي والجار

في فلسفة : إيمانويل ليڤيناس*

من اهم واقدم التقاليد الميتافيزيقية البحث عن الوحدة ، فالعقل جهد يبذل للوصول الى الواحد . لذا كان المتعدد عسرا ، بل و « فضيحة » ، لانه اذا كان الواحد موجودا يكفى نفسه بنفسه ، فلم يكون هناك تنوع ؟ واذا كان الكائن الاكبر موجودا ، ففيم وجود الموجودات ؟ ان الكثرة يضيق بها كل من يفكر تفكيرا يعشق الوحدة ، وهى شيء يشعر بالعار من نفسه ، ولا يظهر لنا الا بصورة ارتجالية او براجماتية . الكثرة شيء تجب ازالته . لذا لم يكن فى المستطاع على اية حال فهم « الجزئى » الا اذا ربطناه « بالكل » . اما اذا اردت ـ على عكس ذلك ـ ان تعطى للكثير صفة ميتافيزيقية ، وان توضح بمعنى ما ان هناك « اكثر » ، او على الاقل ان هناك شيئا آخر غير الكل المحيط بالاشياء ، فان هذا لا يمكن الا ان يكون مشروعا لا تنقصه الجراة . ومع هذا فقد كان هذا هو ما شرع فيه ليفيناس وتحدث عنه فى كتاب مركز ، يدعو حقا للتفكير العميق المشوق ، وهو الذى يمكن ان نعنونه ـ بنقل تعبير قال به لابويتى (١) : ضد الاوحد (٢) . ولعل من ميزات واصالة هذا البحث انه دافع عن الكثرية الميتافيزيقية ، وهى مبدا لا ينكر قيمة « العلاقة » ، بل على العكس من ذلك يعمل على تعميقها . ومثل هذا النفكير يتصف بانه عينى واضح ، اذا يطرق موضوع المتعة التى تقوم فى وقت واحد بتحديد صفة الذات لكنها تعزلها ، كما يطرق موضوع العدالة والسلام ، وهما الاخلاق كلها والحكمة كلها ، لان الاخلاق لا تشكل فرعا من فروع الفلسفة فحسب ، بل هى الفلسفة نفسها . وكما يطرق كذلك موضوع الشهرة الجنسية ، وموضوع الاسرة ـ وهى اعلى ما امكن الانسان أن يحققه ـ حيث يتضح الخصب باعتباره تعبيرا عن القوة العليا (الله) . وكما يطرق

---

* Emmanuel Levinas

(١) La Boétie

(٢) "Contre un"

الموت الذي هو حدث وسر غامض تماما ، وبالتالي فان هذه الفلسفة من وحي العلاقة بالخارج باعتبارها أصل العلاقة الأصلية بالآخر ؛ وعن اصل الوجه البشرى الذى هو يمثل بعد كل شيء غرضا للوجود ، او بالأحرى ، للموجود . ان الاحساس بالغربة والعزلة ، ذلك الذى نشعر به ويؤدى بنا الى الاعجاب بشيء ما ، حين نقرأ عملا أدبيا ، يأتى ولا شك من انه فى نفس الوقت تقليد وحديث . فهناك نوع من « تيار دينى » حاضر فى كل مكان هو كالوحى ، لكنه تيار لن يكشف عنه فى نفسه ، ويعطى للكتاب الذى تقرؤه نوعا من بعد فلسفى داخلى . هنا يقترح ليفيناس فلسفة شخصانية يهودية ذات اصل تورانى (التوراة) . تتقدم لنا على مستوى فكرى منطقى خالص. وكان تفكير كل من ديكارت وكانت فى بؤرة فكره الفلسفى ، لكن بعد أن أعطاهما نغمة دينية معبرا عنها بتعبيرات الوجود . الأمر الذى جعل من هذا التفكير ، لا وجودية قطعا ، بل فلسفة من أهم فلسفات الوجود الحديثة . فلسفة ذات أسلوب براق ، لكنه مجهد فى كثير من الأحيان عندما يتحول الى رطانة مرصوصة من الكلمات . ولكن هذا الأسلوب مدعم بعاطفة انسانية ، وبايمان بالله . فالأسلوب هنا فى هذه الفلسفة يتطابق فيه تماما المضمون مع الشكل .

أن مشروع ليفيناس بالتحديد يرمى الى الكشف عن أصل العلاقات الحقيقية بين البشر فى الوجود الخارجى الميتافيزيقى ، وهذا هو النقيض تماما من فلسفة سبينوزا . وكما أن رينوفييه يميز بين حالة السلم التى تحدد معنى الأخلاق ، وحالة الحرب التى تناقضها ، نجد ليفيناس يقول بأن حالة الحرب هى توقف علم الأخلاق ، لكن الخطأ هو ان تفهمها على أنهـا ظاهرة خارجية ، وهذا معناه أيضا انك تخطىء تماما فى فهم طبيعة الظواهر الخارجية ومعناها الميتافيزيقى . فالحرب ليست « خارجية » ، بل هى داخلة فى الكائن : فهى كسر ، أو تحطيم ، أو قطع داخل الكائن . ولذا كانت الحرب لها علم للوجود العام « انطولوجيا » ..وكل نضال أو كفاح هو تمزيق لكيان « الكل » ، وفلاسفة الحرب هم فلاسفة « الكل » ، والسلام عندهم لا يخرج عن أنه اعادة التصالح بين الكائن وذاته ، وبالتالى اعادة بناء الكل ، وانتصار لشيوع الكل ، كما هو ان السلام عندهم حالة غياب للحرب . وهناك فلسفات كثيرة ، منها : الهيجلية والماركسية ، التى — رغم صحة حقائقها جزئيا — ارتكبت هـذا الخطأ الجـذرى بأنها ارادت ان تؤسس حقيقة العلاقات الانسانية وسعادة الوعى على هدفية الحرب وحدها .

هكذا يصبح من الضرورى أن تنعقد العلاقات الانسانية بين موجودات منفصلة بعضها من البعض اكثر من انفصالها فى حالة الحرب ، ومع ذلك

ـ فهي لا تتعارض ، بل تكون متحدة في انفصالها ، وعن طريق انفصالها هذا وتلك هي صفة العلاقة بين كل منا والآخرين . فاذا كان السلام ـ اي الأخلاق ـ ممكنا ، فذلك أن هناك « فيما وراء » للكائن وهو مفهوم على انه كل متكامل . والاتحاد ينبني على كل من خارجية الوجود العام والانفصال القائم فيه بين الموجودات ، هذا ، ويتجه تأمل ليفيناس ضد الوجود بدلا من أن يتجه نحو الوجود ، لانه على عكس « هيدجر » ، يقول بأن الموجود أعلى مكانة من الوجود . ففلسفته اذا في مجموعها فلسفة الموجود المشخص أكثر منها فلسفة الوجود الخاص . وعلى عكس اتجاهات حديثة تتجه الى الاحاطة في تفكيرها ، تحتفظ فلسفة ليفيناس بالتنوع وتقيم تفكيرها على « العلاقة » . والميتافيزيقا عنده ـ باعتبارها علم اللامتناهي ـ لابد وان تحل محل علم الوجود العام (الانطولوجيا) .والانفصال والعزلة كلاهما معطيات أولية اساسية ، وهما شيء آخر يختلف تماما عما قيل عنه أنه « سقوط » اللامتناهي . وفكرة « الواحد » والشمول والوجود الذي يظل هو هو ، كل هذه هي أكبر ما يهدد الفلسفة بالضياع . وفلسفته الشخصانية الميتافيزيقية ليست الا تنديدا بهذا كله ، وعظمة العلاقة تأتيها ، لا من أنها تضم أطرافا تتكامل ، بل من أنها توحد بين أطراف تكفي نفسها بنفسها . واللامتناهي هو « فيما بعد » الوجود ، والخلق من العدم فعل من افعال الحرية يؤدي الى وجود كائن حر لا يخضع لأي نسق او نظام . . واذا لم نكن نخشى الاصطدام باللغة لقلنا ان لا نهائية الوجود تتعدى شموله . وما عسى أن تكون هذا الذي ندعوه بالذاتية ، ان لم تكن تلك الحقيقة التي تدعو للدهشة والتي تمثل القدرة على احتواء أشياء اكثر مما تدل عليه طاقة الانسان على احتوائه . لقد فهم ديكارت هذا تماما ، بل وان هذه الحقيقة هي الأصل في تفكيره ، حيث يقول انا اكبر من حجم نفسي ، وهكذا تصبح الفكرة المحورية الفلسفية الأولى ليست التطابق ، بل عدم التطابق بين الشخص وذاته . والاخفاق هو شكل من الأشكال التي يتشكل بها الله فينا ، واللامتناهي ليس وجودا سلبيا بل هو ينعكس داخل الكل المتكامل والتاريخ ، بل هو على الاطلاق « آخر » ، وهو ما لايمكن أن يدخل مع « ذاتي » في نسق واحد . ولهذا كان وجود اللامتناهي هو الأساس في استقلال الشخص وفي وجود المجتمع ، المجتمع الذي يتكون من اشخاص ليس اتحادهم اكثر من انفصالهم واستقلالهم معا ، أو ليس اتحادهم أكثر من غربة كل منهم بالنسبة الى الآخر . ولكي نصل الى الآخر ، علينا اذن أن نعبر أو نمر باللامتناهي .

يوجد اذا في أعمق اعماق الانسان ، لا الحاجة ـ لأن الحاجة تعبر عن عدم تجانس الكائن الباحث عن تكامله ، في وجود آخر يكمل وجوده ويجعله

متجانسا ــ بل يوجد فى اعماقه رغبة نحو عدم تجانس اصيل . والآخر المطلق يعبر عن غيرية ما ، فهو « غير » . والغير ليس فقط اجو آخر ، او انا آخر ، بل هو الانا الذى لم ابلغ اليه بعد . أو هو ذلك الجزء منى الذى لم اصل اليه بعد . والوجود الخارجى للغير هو ذلك النداء الذى يوجهه الى انا . ولا حقيقة بدون انفصال ، ولا وجود بدونه ايضا . وبهذا لا يكون صحيحا ما يقال فى بعض الأحيان من انى اخرج من ذاتى . وانا لا اهتدى الى الطريق الا بفضل وجود هذا المطلق الآخر ، هذا الغريب ، أو بفضل وجود الانسان الحر ، لأن الموجودات الحرة هى وحدها التى تكون غريبة بعضها عن البعض الآخر . وهذه البداية يتقدمها الى التعليم . فكثيرا ما يقال فى كمال التربية انني لا استطيع أن اتلقى الا ما اكون حاصلا عليه او امتلكه بالقوة ، وأننا نكتشف كل شيء بانفسنا من تلقاء أنفسنا . لكن هذا ليس بصحيح ، والصحيح اننا نتعلم من الخارج ما يلقيه علينا الآخرون . فمن طبيعة الانسان ان يكون كائنا متعلما وقابلا للتعلم . والتعليم فى ذاته هو علامة « الخارجية » تلك الخارجية التى تخترق طريقها الى الـ « أنا » والله نفسه يعلمنا بطريق الوحى المفروض علينا . وليس صحيحا ما يقال من أن العقل ينمو بنفسه ووحده ، وان المعرفة لا تفعل اكثر من ان تظهر الى الخارج ما يكون موجودا فى داخلى على نحو مسبق . كلا ، أنا متعلم ، اى يعلمنى آخر أو الآخرون ، بمعنى أن الحقيقة تاتينى من مكان آخر أو من شخص آخر . بذلك يصبح له معنى ، والتعليم يحمل لا نهائية الوجود الخارجى كلها .

ونستطيع أن نقول كذلك ان التفكير هو أن تكون لديك فكرة اللامتناهى ، وأن تفطن الى انك متعلم : كائن يتلقى التعليم . وبذلك يصبح التعليم عبارة عن علوية اللغة . فالكلام هو الحوار ، والحوار هو الالتزام بان تنطق بكلام يكون له معنى ــ الأمر الذى يكون ولا شك اخطر واغلى وأثمن التزام .. فاذا كان من السهل أن تتكلم دون أن تقول شيئا ، أو لكى تكذب أو لتلهو ، فمن العسير ان تتكلم لتقول شيئا حقيقيا فى الحقيقة . أن تتكلم حقيقة معناه ان تمسح نفسك ، وأن تقضى على كيانك . بذلك تكون هناك ناحية تتصف بالتضحية فى كلام البشر . وهذا اكثر حقيقة وصحة فيما يخص الحب . فالحب ليس اندماجا ولا حتى مشاركة .. لأن « الجنس » هو اقصى حدود الآخر ، الذى يبقى ويظل . الحب هو أن اعرف حدود الآخر وأحتفظ على البعد له بكل وجوده الخارجى . وما يقال عنه من انه بمثابة فشل الاتصال بين الناس بالحب ــ هكذا يقول ليفيناس ــ هو الشيء الذى يمثل السلبية فى الاتصال ، وغياب الآخر فى هذه العلاقة معناه عدم وجوده كشيء غيرى ، أو كآخر .. وما الأبوة الا صلة تقوم بين الابن وغريب عنه ،

يظل آخر بالنسبة اليه فى الوقت الذى يمثل ذات الابن . ومن وجهة نظر الأب ، تكون الأبوة الحقيقية هى أن تعرف الطريقة التى تظل بها آخر ، أى غيرا فى نفس الوقت الذى تعرف انك أنت . ومن أجل ذلك كانت الأبوة تعبيرا عن علاقة خصبة تماما ، هى نفس العلاقة القائمة بين المخلوق والله المتعالى . لأن الكائن الذى يكون قادرا على أن يكون غير نفسه ويحمل مسئولية مصير غير مصيره هو كائن خصب تماما . أما الكلام والحب فيعبران عن علاقتين قريبتين منى ، وأن تفهم شخصا يتضمن أنك تتحدث اليه أو تكلمه . أما أن تكلم آخر ، أو شخصا غيرك ، فانه يعنى أنك تدعو شخصا آخر غيرك الى الدخول فيك ، وأن تطلب عونه . ولنذكر هنا أن الفيلسوف جان بران(٣) قد أوضح فى كتابه : « مسالك غزو الانسان والانفصال الانطولوجى » (٤) كيفية ارادة القضاء على بعض الجوانب الأساسية فى حياة البشر عن طريق ما يسميه « الحلم الفنى » . فمثلا نحن نبحث عن وسيلة للقضاء على الانفصال فى المكان والزمان ، بأن نستخدم السرعة ونجعل انفسنا بطريقها حاضرين تقريبا فى كل مكان وزمان . وأيضا فنحن نعمل على الا نموت ، بكل ما وسعنا ذلك . ومن الخرق أن نندد بالتقدم العلمى والفنى ، لكن يتعين علينا أن نتجنب الا يؤدى هذا التقدم الى حضارة القوة ، وعلينا أن نحتفظ دائما بالمسافة التى تفصل بيننا وبين الوجود العام . . وهذا بالضبط ما أسماه « كانت » الاحترام . من هذا نرى أن جذور فكر ليفيناس موجودة عند « كانت » ، حيث انه لا يتحدث عن معرفة حقيقية بالآخر الا على المستوى الأخلاقى .

هكذا نرى أن الصلات الاجتماعية تظهر على صورة تجربة من الطراز الأول ، أو بالأحرى انها موجودة « فيما وراء » ، كل تجربة ومصدر لها . انها ـ هذه الصلات الاجتماعية « الوعى أخلاقى » ، وهى علاقة شخصية مباشرة . هنا يضع ليفيناس الجماعة ذات الأفراد المتجاورين ضد الجماعة ذات الأفراد المتواجهين ، ليس اطلاقا بالمعنى الذى تحدث عنه الفيلسوف مارتن بوبر (٥) ، بل بمعنى أن « الوجه للوجه » هو التجربة الاولية الأصلية المعطاة مباشرة فى وجه الانسان . فوجه الانسان فى الحقيقة ليس ردا على سؤال ، بل هو « الشىء المصاحب » لما هو سابق على كل سؤال . والوجه ليس تعبيرا عن حقيقة اعمق ، بل هو تلك الحقيقة ذاتها ، والوجه لا يعنى

---

(٣) J. Brun

(٤) La séparation ontologique

(٥) Martin Buber

شيئا آخر غير ذلك ، او ــ انه يعبر عن نفسه فى نفسه . ودلالة الوجه انما تؤكد التطابق الأساسى بين الموجود والدال : فالوجه يعبر عن كل ما فيه من خلال وجوده امامى وبواسطة هذا الوجود .. وليس ثمة ما يدعو الى وضعه فى حقيقة اكثر شمولا حتى نفهمه : انه موجود . انه يرفض أن يكون ملكا لى او لقدراتى . انهيقدم نفسه بنفسه ، لأن الذى يقدمه هو الآخر الأكبر . واللغة هى ذلك التقديم الذاتى للوجه . والوسيلة الوحيدة لرفض هذه اللغة ولعدم الاستماع اليها هى قتل الانسان والقضاء عليه ونفى الميتافيزيقا ورفض الكلام والأخلاق . لكن التكلم وادارة الحوار معناهما رفض القتل واستقبال الآخر رغم انفصاله وعزلته ، ويقصد بالاستقبال هنا وضع حريته موضع التساؤل . ولقد كتب « كانت » فى « اسس ميتافيزيقا الاخلاق » ، يقول : « ان الكائنات العاقلة تسمى اشخاصا ، لان طبيعتها تقودها وتوجهها بصفتها غايات فى ذاتها ، اى باعتبارها شيئا لا يمكن استخدامه كمجرد وسيلة فحسب ، وبالتالى ، شيئا يمثل حدا يقف فى مواجهة كل ما يحلو لى من تصرفات ويكون موضع احترامى » . وليفيناس يؤكد فى الوعى الاخلاقى ما قاله كانت فى « الجميل » . اى انه ــ هذا الشعور الاخلاقى ــ « تجربة بلا مفهوم » . فالعلاقة التى تقوم بينى وبينك ، بين « أنا » و « انت » هى الانفتاح امام بعد يوصلنى الى اعلى ، الى الدين نفسه . ذلك أن « الآخر الأكبر » يحضر هنا بصفته « الآخر » الذى تقوم علاقة بينى وبينه ، وهو يفصح لى عن « وجه » ويفتح بعدا يوصلنى الى اعلى ، اى ان وجوده يتخطى بلا حدود مقاييس معرفتى .. الأمر الذى يعنى ايجابيا أن « الآخر » يطرح امامنا مشكلة هى مشكلة الحرية التى تتجه نحو « استثمار وجوده » وهذا الآخر يعرض نفسه وقد تخلص من الرغبة فى نفى القتل وانكاره ، عن طريق لغة أولية أصلية تتحدث بها عيناه الهادئتان . وليس معنى هذا ان الآخرين يكونون تجسيدا لله ، بل معناه انهم تجليات له فحسب ، تجليات يظهر فيها ذلك البعد الذى يوصلنى الى أعلى حيث يتكشف الله . وقد عبر عن هذا جال فال تعبيرا جميلا فقال : ان الموجود يظهر لليفيناس على انه هو **الوجه البشرى** ، أما ما وراء هذا الوجه البشرى ، فانه يوجد « شىء » نشعر ونحس به حين نقرؤه فى هذا الوجه ، وهذا الشىء هو الله الذى لا وجه له .

المراجـــع

LEVINAS (Emmanuel), Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (La Haye, Editions Nijhoff.)

Sur Emmanuel Levinas :

BLANCHOT (Maurice), Connaissance de l'inconnu (Nouvelle Revue française, décembre 1961).

CATESCOU (Jean), Une philosophie de l'inégal (Critique, juillet 1965).

DECLOUX (S.) Existence de Dieu et rencontre d'Autrui (Nouvelle Revue théologique, Louvain, juillet-août 1964).

BERRIDA, Violence et métaphysique (Revue de métaphysique et de morale, 1964, no 3 et 4.).

السقراطية المسيحية

عند : جابرييل مارسيل*

باعتباره فيلسوفا وكاتبا مسرحيا ، فان جابرييل مارسيل بلا شك استطاع اكثر من اى شخص آخر ان يعبر مباشرة عن الشعور المأساوى فى وجودنا البشرى . فقد كتب يقول : « سأظل على يقين من أن التفكير الميتافيزيقى يتفهم نفسه ويحدد وجوده تحديدا عينيا فى المأساة ومن خلالها» . هذا هو السبب الأول الذى من أجله تعتبر هذه الفلسفة وجودية بعمق بقدر ما هى دينية ، بل مسيحية . فكل فكر يدفع بالكشف عن الوجود الى مستوى الوجود الخاص يصل بهذا الى الطبقة العميقة التى ينبع منها نداء الانسان الى الله . والعمل الفلسفى الذى قدمه جابرييل مارسيل ذو « شقين » ، وليس هذا من قبيل المصادفة ، بل هو أساس تفكيره ، نقصد بذلك شق فلسفى وشق مسرحى ، فلأنه فيلسوف ميتافيزيقى للوجود ، نجده « يخلق » أولا شخصيات يتخذ منها بعد ذلك موضوعا لتأمله . وهكذا يكون تفكير مارسيل وجوديا مسيحيا درج النقاد على وضعه فى مقابل كل من وجودية سارتر الملحدة ، وكذلك وجودية ميرلو — بونتى . فاذا كانت الوجودية هى دراسة الموجود وهو فى موقف ما ، فان مارسيل هو الفيلسوف الوجودى الوحيد الذى درس الوجود الشخصى فى الموقف الأولى ، البدائى ، الأساسى ، نقصد به الاسرة . ومع ذلك فنحن نراه يرفض الفكرة « التوازى بينه وبين الوجودية » ، ويفضل أن يسمى فلسفته ، السقراطية المسيحية ، باعتبار ان هذا التعبير يعبر بطريقة افضل عن منهج العودة المستمرة والتفكير من الدرجة الثانية فى اللغة البشرية والأفعال التى يقوم بها الانسان — اى — بتعبير آخر — « الحفر أو التنقيب » فكل ما يوحى بفكرة النظرية الفلسفية كنسق أمر لا يحتمله ، لأن الفيلسوف الذى ينظم آراءه على هيئة نسق فلسفى سرعان ما يظن أنه هو الذى يمتلكها ، فالنظرية تتضمن فى ذاتها فكرة الملكية أو التملك . لكن الحقيقة لا يمكن امتلاكها ، اننا نحن الذين نكون ملكا لها . على أن مارسيل يتجنب فكرة

---

* Gabriel Marcel

« الحقيقة » المجردة . لذا نجده يفضل عليها « روح الحقيقة » ولذا جاءت مؤلفاته فى اغلبها تأملات يتلو بعضها بعضا حول موضوعات متباينة ، يتصل بعضها ببعض برابطة واحدة هى تعرية الوجود البشرى . ولقد سبق أن تحدث بول ريكور عن « الناحية السقراطية لهذه الرسوم التقريبية المنقبة » والأوفق أن نقول أيضا ، ان فلسفة مارسيل هى نزعة « اورفية » جديدة . .

كان جابرييل مارسيل ، قبل تحوله الى الكاثوليكية ـ فى وقت كان يقع فيه تحت تأثير المثالية قد حرر الجزء الأول من « يومياته الميتافيزيقية » ، وقام فيه بتحليل المواقف الوجودية مستخلصا دلالتها . فدلالة الوجودالعينى عنده قبل اى شىء آخر هى ما يمكن ان يطلق عليه « الانغراس » ، أو « مد الجذور فى باطن الشيء » ـ أو كذلك ـ نوع من « حلف زواجى » مع الحياة ، او ، بالاختصار ، « تجسد » . ولقد اعجب مارسيل بما قال به « بيجى » من استعادة قيمة « الجسد الملموس » باعتباره شيئا « يقع بين الروح والمادة» كما يفهمها الديكارتيون . وهنا يقول انه« حتى مايوجد فوق الطبيعة جسدى، وشجرة الرحمة جذورها عميقة تمتد فى التربة وتسير فى اعماقها ، وشجرة الجنس هى فى ذاتها ابدية . . » وقد أصبح التجسد فى نظر مارسيل الركيزة المحورية للتفكير الفلسفى ، وأصبح ايضا أصل مذهب « جسدى أنا » بصفته حبا محسوسا به من الداخل ، لا معروفا فقط من الخارج ، مذهب هذا الجسد الذى لا امتلكه فحسب ، بل الذى هو انا . ونظرية الجسد هذه باعتباره جسدى ، وهى التى القت بدلوها لتؤثر فى الفلسفة المعاصرة كلها ،هى نظرية ذاتية الجسد الخاص . والوجود الخاص يمكن تعريفه بتعبير موضوعى يتعلق بالموضوعية ، بمعنى انه اذا لم يكن جسدى موجودا الا بصفته ذاتا ، فما من شىء بالنسبة لى يكون موجودا الا ما كان او يمكن أن يكون ذا صلة به. ومن هنا كانت اهمية الاحساس ، ذلك الذى ينبغى أن نتحدث عنه بتعبيرات « صدمة » كما يفعل المثاليون ، بل بتعبيرات « شهادة » ، لأن الاحساس « يشهد » بوجود العالم الخارجى كما تشهد الذاكرة باستمرار وجودى انا . وما من وجود الا وكان محسوسا ، لأن الاحساس هو « الصورة التى ـ تبعا لها ـ يمكن أن تعطى امامى استمرارية وجود اى شىء فى صلته بجسدى » . والاحساس هو انفتاحى على العالم ، والموت نفسه ـ ان لم يكن توقفا مطلقا ـ لا يمكن الا أن يكون تحولا لطريقة الاحساس ، لا انتهاء الاحساس ببساطة . . هكذا .

هذه التحاليل هى التى تمهد الطريق الى التمييز الذى أصبح بعد ذلك معروفا تماما بين المشكلة والسر الاعجازى (١) . فالواقع أن مذهب

(١) mystère بالمعنى المسيحى المذكور فى الانجيل ، حيث يكون مقرونا بالمعجزات .

« جسدى » والوجود العام يؤدى الى تحديد مجال دائرة الاشكالى لصالح « غير الاشكالى » . والمشكلة تكون دائما محددة محدودة ، وهى التى يستطيع العقل أن يصنع جزءا لها ، والعقل يحصرها ويجرى عليها « جردا » ويفرض عليها مقاييسه الخاصة . اما الموقف الوجودى فلا يحلل ولا يمكن جرده . وهكذا يكون الحب هو الذى يحول الموضوع الى ذات ، وهو العلاقة بين الذات والذات ، كما ان المعرفة هى العلاقة بين الذات والموضوع . وهو لا يعامل « الغير الآخر » على انه « هو » ، بل على انه « انت » . والشخص المحبوب لا يكون مجموعة صفات يمكن سردها فى قائمة بل هو كل كامل . وحضور الغير بالنسبة الى متعاليا ومحايثا أو مباطنا فى آن واحد . انه يمثل وحدة بين الوجود والقيمة . لذا كان الحب فيما بعد كل حكم ممكن ، ويتعين على المحب ان يمنع نفسه اصلا من اصدار الحكم . وفهم الحب هو الذى يضىء بقدر الاستطاعة الايمان نفسه ، والايمان بينه وبين الحب نوع من التماثل. يقول مارسيل هنا « لابد ان يكون بين الله وبينى علاقة من نوع تلك التي توجد بفعل الحب بين العشاق » . وأن تجعل من الله موضوعا ، وان تهبط به الى درجة المشكلة امر باطل ، فالايمان يؤكد نفسه ويتاكد باعتباره ارادة عدم الحكم ، بل وواجب عدم اصدار الحكم ، يجب اذا السير فيما بعد الطريقة الموضوعية التى تجر وراءها دائما « انسدادا واضعافا » هذا التخطى لطريقة العمل بالموضوعية يتخذ معنى فلسفيا هو ما نسميه السر الاعجازى. لكن ليس هذا السر هو الذى لا نفهمه ، بل هو ما يفهمنا . ويعرفه مارسيل فى كتابه : « أوضاع وطرق عينية لتناول سر الوجود العام » ـ وهو عنده بمثابة « مقال فى المنهج » لديكارت ـ بانه المشكلة التى « تطغى » على معطياتها هى ؛ أو على ظروفها الدائمة الممكنة . والسر الاعجازى هو السائل المسئول، الذى يلقى السؤال ويتلقى السؤال . وعند هذه النقطة يظهر الترابط الوثيق بين الحيوى والروحى ، فالرغبة المبدعة ـ باعتبارها جوهر رابطة القرابة ـ من أعمق التعبيرات عن سر الأسرة ، حيث انها تواجد عند عقدة الدفع الحيوى والنداء الالهى وفى العالم الموضوعى نفسه ، غالبا ما يوجد انتشار للسر ، ولكنه انتشار يفقد فيه السر بالتدريج قوته ، وهنا يمكن أن نسمى السر لغزا ؛ هكذا يصبح الطريق الأمثل للبحث الفلسفى هو : المشكلات ـ الالغاز ـ الاسرار الاعجازية . .

ذلك أن الانسان كائن سواح ، وهو حاج يقصد المطلق الاكبر ، وهذا المسافر الذى قد ييأس الانسان خلاله من نفسه ، يجب أن يكون العمل الصحيح الذى يظهر فيه الأمل . هنا ايضا يغرس مارسيل اعلى انواع الفضيلة فى الجسد والحياة . فارسطو يتساءل : من يمكن أن يكون اكثر صداقة لنا منا

نحن لأنفسنا ؟ ان هذه الصداقة لنفس الذات نقطة اساسية فى أخلاقيات مارسيل : « فالاناني » لا يحب نفسه اكثر مما يجب ، بل يحب نفسه بما لا يكفي . وحب النفس أمر عسير فى هذا « العالم الذى به صدع » ، اذ أنه ـ هذا الحب للذات ـ لايوجد دون حب الآخرين وحب الله بصفته الـ « أنت المطلقة » : والذاتي هو تناول الذوات . والله هو الذى يجعل الحب حبا غير مشروط بأى شرط . والأمل معناه اولا ان نقبل ، وان نوافق على كوننا محدودين نهائيين ، ودائما متجولين ، الأمر الذى يعنى أحيانا ان نقبل انفسنا باعتبارنا مشبطى العزيمة . والمهم ، والجوهرى هو من خلال جميع اخطار « الامتلاك » ان نعبر طريقنا نحو الوجود : وهذا هو جوهر كتاب مارسيل « من الرفض الى الدعاء » . . وهذا هو الاخلاص الذى يطلق عليه مارسيل الاخلاص الخالق . . اخلاص خالق مبدع ، لانه ليس باخلاص للذات فحسب ، بل هو اخلاص للوعد ، للقسم ، واخلاص الدعاء ، لنداء الكائن الاكبر ، « مكان الاخلاص » . اما الأمل ــ مرة اخرى ــ فهو ميزان او « زنبرك » الانسان المتجول ، وهو الذى يمكنه من الانتصار على كل شيء حتى الموت ، لأن الموت يعطى للحب الالهى قدره الذى يستحقه . وان تحب كائنا معناه ان تقول له : لن تموت . وان تحب نفسك بنفسك معناه ان تقول ذلك لنفسك أنت . هنا يقول ارمان شارتران فى مسرحية « الظمأ » ، وهو فى هذا يشبه جابرييل مارسيل : « اننا ننفتح على ما سبق أن عشنا به ، حين نموت . . والموت » . .

هذا المعنى الذى يعطيه مارسيل للذاتية ، وهذا النقد لوسائل الاخذ بالموضوعية ادى بالفيلسوف احيانا الى خوف شديد جدا حيال العلم والتقنية الصناعية وغيرها من الوسائل العلمية ، فهو يعيب على العلوم انها تنزع الصفة الانسانية من الانسان ، لانها تشبهه بالآلة الجامدة والمادة الجامدة . والميزة الكبرى للفن هى انه يضع نفسه فى الكفة الأخرى من الميزان ويشبه الانسان بالانسان الحى . وهذا على وجه الخصوص الدور الذى يلعبه الدين . . ذلك الدين الذى يتميز بقيمة كبرى تأتى من انه يعترف « للاورفيه » بأنها تسر الينا « بحب تبجيلى للمخلوق » . وهكذا يتصارع عند مارسيل اتجاهان : فمن ناحية تجده يفسر بطريقة غامضة دائما علامات الزمن . فالانكار هو الشر الجذرى : والحضارة الحديثة هى انكار الانسان . اليست الديمقراطية هى نظام الراى الشائع ، اى ما اسماه هيدجر « المبنى للمجهول » او الذى لا اسم له ؟ اضف الى هذا ان الانسان يتعرض دائما لأن يصبح مملوكا لممتلكاته هو ، وان نقد التملك ــ الذى ربما كان مبالغا فيه عند مارسيل (وان تتملك شيئا ــ هكذا يقول تاردى ــ يعنى انك تكون) يمكن ان يؤدى الى فقدان الأمل . لكن من ناحية أخرى ، نجد أن الأمل ، واستمرار الوجود وجمال الخليقة هى جميعا

نوع من التعويض الشاعرى الذاتى للناحية المؤلمة من الحياة البشرية . الا اننا نخشى فى بعض الاحيان ان تكون سعادة الكائن موجودة نوعا من احتياج غير منطقى للتملك ومايتبعه من « بؤس » . ونقد الموضوعية و « الاشكالية » من شأنه ايضا ان يقضى على قيمة هذا المجهود البطىء الذى تبذله الانسانية من اجل انشاء عالم التقنيات والعلوم .

لقد كتب جاستون بيرجر يقول ان جابرييل مارسيل لم يفعل فى نهاية الامر اكثر من القاء مشكلة جديدة هى مشكلة السر الغامض ، وهذا شىء لا باس به على اية حال . ويبقى اذا ان الكتب الاولى التى كتبها مارسيل تعبر عما هو جديد فى الفكر الفلسفى فى فرنسا ، وعن تغيير فى الاسلوب . صحيح ان كل تجزبة هى دعوة الى الخيانة . . « وربما كان جوهر عالمنا هذا هو الخيانة » كما قال مارسيل . . ومارسيل لم يخطىء حين ذكرنا بخطر تلك الخيانة التى تلازم افكارنا دائما ابدا بحيث تكون ممكنة فى اية لحظة ، حتى اذا لم تكن بالضرورة موجودة فى المكان الذى نعتقد انك سوف تكشف عنها . الا ان عظمة فلسفة مارسيل تأتى من انها ابقت ــ بصورة مستمرة ــ على هذه الثقــة الاولية ، الثقة المتضمنة فى الحياة والتى تقدم الانسان للعالم وللآخرين ولله . . تلك الثقة التى تؤصل الامل عن طريق تمرسه ــ ان صح هذا القول ــ فى الوجود .

المـــراجع

MARCEL (Gabriel), Journal métaphysique (Gallimard),

— Du refus à l'invocation (Gallimard).

MARCEL (Gabriel), Etre et avoir (Ed. Montaigne).

— Home Viator (Ed. Montaigne).

— Le mystère de l'être (2 vol.) (Ed. Montaigne).

— Présence et immortalité (Flammarion).

Théâtre :

MARCEL (Gabriel), Le monde cassé, suivi de Position et approches concrétes du mystère ontologique (Desclée de Brouwer).

— La soif, précédé de Théâtre et mystère par Gaston Fessard (Desclée de Brouwer).

Sur Gabriel Marcel :

BERNARD (Michel), La philosophie religieuse de Gabriel Marcel (Nouvel Humanisme).

CHENU (Joseph), Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique (Ed. Montaigne).

DAVY (M.M.) Un philosophe itinérant : Gabriel Marcel (Flammarion).

PRINI (Pietro), Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable (Desclée de Brouwer).

RICOEUR (Paul), Gabriel Marcel et Karl Jaspers (Ed. du Temps Présent).

TILLETTE (Xavier), Philosophes contemporains (Desclée de Brouwer).

TROISFONTAINES (P.), Gabriel Marcel. De l'existence à l'être, 2 vol. (Vrin).

WAHL (Jean), Vers le concret (Vrin).

الماركسية

منذ اكثر من قرن من الزمان وفلسفة ماركس موضع شروح وتفسيرات ودراسة ونقد .. وهى التى كانت مثار وحى مليارات من البشر ، فتجسدت فى نظم متباينة تماما . ورغم هذا كله نجدها ما تزال عصية على فهم الكثيرين . ويلاحظ هنا ان الدراسات الماركسية فى فرنسا قد اخذت فى السير فى طريق جديد بفضل البحوث التى قام بها لوى آلتوسر مؤخرا . فهذا الفيلسوف يميز بين مرحلتين من الفكر الماركسى : احداهما ايديولوجية دارت رحاها بين عامى ١٨٤٠ ، ١٨٤٥ ، والأخرى علمية بالمعنى الكامل جاءت بعد عام ١٨٤٥ . ان ماركس اولا فيلسوف بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، فبين عامى ١٨٤٠ ، ١٨٤٢ اخذ يعظ بتفكير انسانى أساسه المنطق المتحرر الذى نجده عند « كانت » و « فيختته » . ثم جاءت فترة عامى ١٨٤٢ — ١٨٤٥ فأخذ يستوحى فكره الانسانى الشمولى من الفيلسوف فويرباخ . ثم لم يفكر ماركس الا بعد هذا فى اقامة مشروع فلسفى جديد يعتمد على تحليل العمل الثورى او البركسيس (١) الانسانى ونقد كل تفكير انسانى قديم . ولعل الصحيح ان المفكرين جميعا — سواء كانوا من التجريبيين او العقليين — راوا دائما أن للانسان جوهرا ، وانه هو العقل المفكر ، سواء أكان العقل تلقائيا من ذاته أم نابعا من التجربة . ثم جاء فويرباخ بعد ذلك ليحطم هذا التقليد الفكرى ، واضعا طبيعة الانسان — لا فى الفكر — بل فى حاجاته وفى دوافعه .. وقال ان وجودا دون حاجات وجود لا معنى له ، وكل من لا تكون لديه حاجات لا مبرر لاستمراره فى الوجود . غير ان فويرباخ أهمل التكوين التاريخى لهذه الحاجات وتمسك فحسب بالمادية الشائعة ، أما ماركس فقد جاء بالجديد بالديالكتيكية الحقيقية للحاجات ، ورأى ان هذه الجدلية هى المحرك للتاريخ. والمهم فى هذا هو الطريقة التى تشبع بها هذه الحاجات . والذى يفسر حقا حقيقة التطور هو نمو قوى الانتاج وعلاقاتها بعضها ببعض . وهكذا اكتشف مفهوم الطبقات الاجتماعية ، ودورها فى الانتاج . على أن رجال الاقتصاد لم يدرسوا غالبا الا توزيع الثروات ، واهملوا الانتاج . وهنا يكتب ماركس انه

---

(١) Praxis, Pratique الممارسة بالمعنى العملى المحسوس

« فى هذه الزاوية بالذات يقبع سر عدم المساواة » . غير أن عدم المساواة غير العادلة هذا شيء موضوعى ـ ان صح القول . تبعا لرأى آلتوسر ، فان التفسير يتم على مستوى الأسس البنيانية التى يتوقف عليها المغزى والاتجاه ، هذا دون ان يتعين علينا ان نبحث فى حسن أو سوء النوايا ، نوايا « حاملى المعنى » . وهكذا تصبح الماركسية فلسفة حقيقية للتصور ، ومجهودا منطقيا عقليا لتحديد نوعية الأسس البنيانية تحديدا دقيقا . .

ولكى نعرف الانسان لا نجد انفسنا بحاجة الى دراسة ميتافيزيقية فى تخليل فردى ؛ بل علينا ان نراه وهو يعمل فى تقدمه التاريخى . وهكذا نكتشف ان الفرد هو مجموع علاقاته الاجتماعية فى كل لحظة « فليس وعى الناس بوجودهم هو الذى يحدد كيانهم ، بل ان كيانهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم بوجودهم » ، والانسان ليس كما هى الحال عند هيجل انسانا بالوعى ، بل أن الوعى هو الذى يصبح وعيا للانسان . وعلى حال ، فان هذه الآراء تظل عامة وتوضح فحسب ما قصد اليه ماركس ، فماركس لا يكتفى بان يضع تحليل الفعل الثورى محل تحليل التفكير ، بل يميز بين مختلف مستويات الممارسة البشرية المحددة ، كالممارسة الاقتصادية والممارسة السياسية والممارسة الايديولوجية ، والممارسة العلمية ، كل فى مظاهرها الخارجية الخاصة بها ؛ وكما تنبنى على المظاهر المحددة لوحدة المجتمع الانسانى . وهو ايضا يحل محل المفهوم الايديولوجى للممارسة كما يدركها فويرباخ مذهبا ملموسا يسمح بوضع كل من الممارسات المحددة الخاصة وسط ، وبالنسبة للفروق المحددة للبناء الاجتماعى . فهكذا نجده بعد أن انتقد فلسفة برودون(٢) يكتب فى كتاب « شقاء الفلسفة » يتساءل : « ما هو اذا فى نهاية الأمر هذا البروميثوس (٣) الذى يبعثه السيد برودون بعد موته ؟ انه المجتمع ، وانه العلاقات الاجتماعية مبنية على صراع الطبقات ، وهذه العلاقات ليست صلات فرد بفرد ـ بل هى صلات عامل برجل رأسمالى ، وفلاح بمالك أرض ، الخ . . » . وحتى فى حالة ممارسة خاصة كثيرا ما نجد أن البراكسيس الاقتصادية ، التقدم الاجتماعى ، مشروط بصعود مجموعة اجتماعية معينة بالنسبة لمجموعات اخرى . وهذه الممارسات المتعددة هى التى يجب تحليلها ، ولو اننا لا نستطيع فى بضع صفحات الا أن نكتفى بدراسة مقتضبة .

---

(٢) Proudhon

(٣) « بروميثوس » شخصية اسطورية تمثل عند اليونان القدماء اله النار ورائد الحضارة البشرية الذى شكل الانسان من الطين ونفخ فيه الحياة ثم سرق النار من السماء ، فعاقبه الاله زيوس بأن كبله بالسلاسل وهو فوق جبل القوقاز حيث اخذ النسر يلتهم كبده ، ثم اطلق سراحه هيراكليس .

ومن الضرورى التمييز بين « المادية التاريخية » ، وهى علم التاريخ الذى أنشاه ماركس ، وبين « المادية الجدلية » أو الديالكتيكية ، وهى الفلسفة الجديدة والطريقة الجديدة لفهم الفلسفة التى انشأها ماركس فى العمل نفسه الذى ادى الى انشاء التاريخ . ويقصد بالمادية الجدلية فى أغلب الأحيان جدلية الطبيعة مستقلة عن الانسان ، تلك التى عرضها انجلز والتى يصعب ـ على ما نفهم ـ ربطها بالماركسية الاورثوذكسية « الاصيلة الاصلية » . لكن على اى حال ، فان الذى اهتم به ماركس هو مكان الاتصال المتبادل بين الانسان والعالم ، اى « العمل » فالانسان هو هذا الكائن الذى لا يجد مباشرة وتلقائيا فى العالم ما يرضى ويسد حاجاته ، وعليه بالتالى ، اما ان يهلك ، واما ان يرفض الطبيعة . . لكن أن يرفضها عمليا لا نظريا ، أى أن يصنعها . فالعمل هو العامل الأصلى المؤدى الى يقظة الوعى ، وهو الذى يستجيب لحاجيات الانسان ، ويصلح بينه وبين طبيعة معادية له ، ويساعد على نضج منشئتها (الانسان) . على أن فكرة العمل عند ماركس تتفق وتجديد الامكانات البشرية ، بحيث تصبح حاضرة بوساطة هذا الانتاج ، أكثر من أن تكون الطريقة الانتاجية ذاتها . ولقد قال ماركس « ان هيجل قد اكتشف العمل باعتباره الفعل الذى ينتج به الانسان نفسه بنفسه » ، كما أكد فى الوقت الذى كان يكتب فيه مخطوطات عام ١٨٤٤ ، وهى مخطوطات « الاقتصاد السياسى والفلسفى » . . اكد ان تاريخ هذا العالم المزعوم ليس شيئا آخر غير انتاج الانسان بفعل العمل البشرى ، فالانسان الذى يعمل بحيث يؤثر فى الطبيعة التى هى خارجة عنه ، ومن خلال هذه الحركة ، وعن طريق تطويرها وتحويلها ، يحول ايضا طبيعته هو . . لذا أراد البعض أن يرى فى ماركس « المنشىء » الحقيقى للجغرافيا البشرية . ففكرة « المسكن الانسانى » عنده جوهرية ، وليس على الانسان ان يغزو العالم ويسيطر عليه فحسب ، بل عليه أيضا ، وبكل معانى الكلمة ، أن يسكنه . وتاريخ البشرية ان هو الا تاريخ تلك الاختراعات التى لم تكن معرفة خالصة ، بل تحولات لطريقة ولنظام الانتاج ، وهى التى حولت بدورها العلاقات الاجتماعية . والعمل عامل تاريخى : فلأن الانسان كائن عامل يكون ايضا كائنا تاريخيا ، وهنا يظهر الخطأ الردىء الذى طالما ارتكبه الناس حين راوا فى العمل العلاقة الوحيدة بين الانسان والطبيعة ، انه ـ اى العمل ـ علاقة انسان بانسان آخر بتوسط الأشياء التى اكتسبت صفة انسانية من خلال العمل. والاقتصاد هو المجال الأصلى الاولى الذى تمر فيه العلاقات بين الناس والأشياء ، والذى تصبح فيه الاشياء حاملة لدلالات انسانية ، هنا تتكشف طبيعة الصلة الاجتماعية وعقدتها . والمجتمع الانسانى هو قبل كل شىء مجتمع عمل . وهكذا يتخذ الاقتصاد بعدا جديدا ، ونفهم الدور المميز الذى

ينسب له فى الشرح : فهو انسانى لأنه يدرس العلاقات البشرية التى رأت فى الأشياء وسائط لها ، الاشياء التى تصبح بنفسها حاملة للدلالات .

لكن هنا تظهر فجأة صعوبة محورية واساسية ، فالناس اذ يعملون يتعين عليهم تدريجيا تحقيق اكتمالهم وتحقيق الطبيعة نفسها عن طريق ايقاظ قواها النائمة . لكن ليس هذا هو الذى يحدث . وماركس هنا يتصور امكان وجود حقيقى للانسان ، متمشيا مع وجوده الاجتماعى . لكن هذه الطبيعة الاجتماعية لم تتمكن خلال التاريخ من ان تصبح حاضرة فى وجوده . ولسوف تتمكن من هذا فى « المدينة الشيوعية » .. ولو أنها تصادف عقبات تتولد من علاقات الانسان بالانسان بالذات : وهذه هى المادية التاريخية . ويصرح « البيان الشيوعى » هنا ان تاريخ البشرية كله لم يكن حتى وقتنا هذا الا صراعا بين الطبقات ، وانه فى كل عصر وفى كل مجتمع كان من الضرورى أن توزع الملكيات بين الذين انتجوها توزيعا متساويا . ولكن هذا ما لم يحدث أصلا ، ولقد كانت البشرية دائما منقسمة الى طبقات بعضها يحكم ويملك ، والأخرى محكومة ولا تملك. ومن هنا كان الصراع الذىهو محرك التاريخ نفسه والطبقة الصاعدة هى التى تحمل فى طياتها أعلى قيم زمنها . فهكذا حدث فى فرنسا عام ١٧٨٩ حيث تعلقت البورجوازية بفكرة تحرير الانسان ، فى حين مثلت طبقة النبلاء الجريمة الاجتماعية . ولقد كانت البورجوازية اذ ذاك منطقية وتقدمية ، حيث فعلت خلال قرنين من الزمان من اجل سعادة وتقدم البشرية ما لم يسبق أن فعلته فى الماضى كل الأجيال فى مجموعها . لكنها حين تربعت على عرش السلطة ، أصبحت فريسة للتملك والامتلاك . ولكي تكافح ضد طبقة البروليتاريا الجديدة ، التى اخذت تهاجمها تجدها وقد اخذت تدعو لتبرير « متعال » لسلطانها ، فتركت المنطقية الفلسفية لتلجأ الى « الدفاعية الكهنوتية » ضد أعدائها تاركة أيضا المنطق لصالح الايمان، والعلم لصالح الايديولوجية ، لأن الايديولوجية (بالمعنى التشهيرى) دائما ما تكون مرتبطة بظواهر السيطرة ..

لكن ، هل يعنى هذا أن حركة التاريخ هذه لا نهاية لها ؟ .. وأن البروليتاريا سوف تقضى على البورجوازية بحيث يقضى عليها هى بدورها ؟ .. لا لأنه بالنسبة لماركس ، لا نهاية للتاريخ ، ولو ان هناك نهاية لما قبل التاريخ ، اى لمرحلة النضالات والصراعات .. هذا بمعنىانه اذا بقى التحول ازاء الطبيعة تحولا جزئيا ، فان التحول الاجتماعى سوف يختفى . والواقع أن الشيوعية عند ماركس ليست « مثالا » مثاليا يلزم تحقيقه ، بل هى وعى بنضال الطبقات ، ولحركة التاريخ . والتصورات النظرية للشيوعيين لا تستند أبدا الى افكار مثالية ، او الى مبادىء مخترعة ، أو اكتشافات قال بها هذا

المصلح أو ذاك للعالم . انها لتعبر ـ فحسب ـ تعبيرا عاما جدا عن الشروط والملابسات الحقيقية لنضال طبقات هو موجود ، وعن حركة تاريخية نراها تتحرك تحت ابصارنا . والبرولتاريا هى الذات التى تحمل الى اقصى نقطة التناقض القائم فى وجود البشر ، وتصبح بذلك قادرة على حل هذا التناقض فعلا . ذلك ان فلسفة ماركس ليست فلسفة وعى ، بل هى فلسفة ايقاظ الوعى . والشيوعية لا تثق بوعى سرابى يكشف لها مباشرة عما يسمى استقلالا ذاتيا لطبيعة البشر ، وهكذا يقال عنه ، بل تثق وتترك نفسها لادراك للوجود المغترب للانسان ، ذلك الوجود الذى يجب القضاء عليه فالماركسية ـ مثلها مثل فلسفتى سبينوزا وفرويد ـ تستند الى « العمل المؤدى الى ادراك ايقاظ الوعى بالذات » . وادراك هذا الايقاظ للوعى ليس شيئا آخر غير معرفة التناقض البشرى وفى نفس الوقت مجهود لا يجاد حل لهذا التناقض والقضاء عليه . فحين تاتى البرولتاريا الى السلطة تهدم تدريجيا ما يتبقى من تنوع واختلاف الطبقات ، كما تهدم التعارض بينها . وما ان يختفى تعدد الطبقات، حتى تذبل الدولة ، حيث انها دائما اداة ضغط فى خدمة الطبقة الحاكمة . فالدولة « تفسد » فى المجتمع ، والسياسة فى كل ماله صلة بالمجتمع .. « وبالاجتماعى » وفى هذا المعنى تكون « هى مدينة الوعى السعيد » ، مادام هذا الوعى هو الذى يعكس العلاقات الاجتماعية ، ومادام كل النضال قد اختفى نتيجة لتلك العلاقات ..

ان مثل هذه الفلسفة لابد وأن تكون بالضرورة « ملحدة » حقا . ان ماركس قد قال ان من الضرورى تخطى الالحاد . لكن هذا يعنى عنده فقط ان الشيوعية تعتبر عدم وجود الله حقيقة مفروغا منهسا . وانها ـ أى الشيوعية ـ تستطيع أن تبدأ فعلا من وجود الانسان . فقد كتب ماركس منذ بداية تفكيره فى « مخطوطات الاقتصاد السياسى والفلسفة » يقول : « حيث ان الانسان قد أصبح عمليا ملموسا محسوسا ومرئيا فى الطبيعة ، فقد أصبح من المستحيل عمليا ان نسأل عما اذا كان هناك كائن غريب .. كائن فوق الطبيعة وفوق الانسان » حيث ان مثل هذا السؤال يتضمن عدم ضرورية الطبيعة والانسان .. فالالحاد ، بصفته رفضا للادعاء بأن الطبيعة والانسان أشياء غير ضرورية ، الالحاد بهذا المعنى لم يعد له معنى ، لان الالحاد انكار لوجود الله ، وبهذا يوجد الانسان . لكن الاشتراكية لم تعد فى حاجة الى هذه الوساطة ، فهى تبدأ من الوعى النظرى والمحسوس عمليا للانسان فى الطبيعة باعتبارها كائنا . وبصورة اكثر جذرية ايضا ، فانه اذا كان الانسان نفسه كائنا بالعمل كانسان ، فانه لا يمكن أن يصنع نفسه بآخر ، أو يصنعه آخر .

والحرية خلق الذات بالذات . وبين وجود الله وحرية الانسان عليك أن تختار احدهما دون الآخر ..

ويلاحظ هنا أن ماركس لم يفكر أصلا عندما وصل تفكيره الى مرحلة النضج الى نقد الدين ، ولم يعد اليه ابدا ، لأنه توصل الى تلك النتيجة منذ بدء شبابه الأول . وما ان شب بعد ذلك حتى انحصر جهده العملى والعلمى فى مشروعه الأساسى الذى يتناول فيه المشكلات المختلفة العلمية والفنية والاجتماعية والأيديولوجية الخاصة بكل عصر ، ويجد لها حلا طبقا لظروف الساعة ، وللوصول الى وقت يتوقف فيه ضغط الدولة ويكون لدى كل شخص امكانية وواجب هما أن يصبح هو هو ، وبعمله هو ، وكما يكون هو . لكن ماركس لم يتغلب ـ على ما يلوح ـ على صعوبة أساسية فى فلسفته هو : اذ كيف يستطيع هذا الكائن النهائى الثانى غير الكامل .. الانسان ـ هذا الكائن الغارق فى التاريخ ـ أن يكون له من اعماق وجوده التاريخى ـ ضرب من المعرفة المطلقة لمعنى التاريخ .

المـــراجع

ALTHUSSER (Louis), Pour Marx (Maspero).

— (en collaboration), Lire Le Capital (t. I et II) (Maspero),

AXELOS (K.), Marx penseur de la technique (Ed. de Minuit).

BAAS (Emile), Introduction critique au marxisme (Alsatia).

BRETON (Stanislas), Situation de la philosophie contemporaine (Vitte).

CALVEZ (Yves), La pensée de Karl Marx (Seuil).

CHAMBRE (Henri), De Karl Marx à Mao Tse-toung (Spes).

CORNU (Auguste), Karl Marx et Friedrich Engels (Presses Universitaires de france) (3 tomes).

COTTIER (Georges), L'atheisme du jeune Marx (Vrin).

DESANTI (Jean-P.), Phénomenologie et praxis (Editions Sociales).

DESROCHES (H.-C.), Signification du marxisme (Ed. Ouvrières).

— Socialismes et sociologie religieuse (ED. Cujas).

GARDUDY (Roger), Karl Marx (Seghers).

GURVITCH (Georges), La sociologie de Karl Marx (C.D.U.).

LACROIX (Jean), Marxisme, existentialisme, personnalisme (Presses Universitaires de France).

LEFEBURE (Henri) Pour Connaitre la pensee de Karl Marx (Bordas).

— Le materialisme dialectique (Presses Universitaires de France).

— Le marxisme (Presses Universitaires de France).

— Problemes actuels du marxisme (Presses Universitaires de France).

SABAG (Lucien) Marxisme et Structuralisme (Payot).

TRAN DUG THAO, Phénomenologie et materialisme dialectique .(Paris, M'ale Tan).

WACKENHIEM (Charles) la faillite de la religion d'après Karl Marx (Presses Universitaires de France.)

Sur l'interpretation de Louis Althusser :

Nouvelle Critique, Juin 1966, "Anthropologie et Ideologie", par G. Goldberg.

فيلسوف الالغاز :

موريس ميرلو - بونتي*

يرى الناس جميعا ان الوجودية فى فرنسا هى الوجودية الالحادية كما ابرزها كل من سارترو ميرلو – بونتى . لكن الجمع بين هذين الفيلسوفين امر يدعو للتشكك ، باعتبار أن مذهب كل منهما يختلف تماما عن مذهب الآخر ، فحين يقول سارتر : « اننا قد قضى علينا بالحرية » ، يقول ميرلو – بونتي : « قد قضى علينا بالحواس » ، ولم يكف أبدا عن التنديد « بالحرية » العدمية عند سارتر ، ووصفه بانه « موضوعه الكونى » وكشف فيه عن مسحة مثالية . وعندما نشر سارتر كتابه فى « نقد العقل الجدلى » ، أجاب بدوره على بونتى الذى كان قد تحداه طالبا اليه أن يكتب فلسفة ما للتاريخ . ثم كان موت بونتى عام ١٩٦١ ، فانقطعت التحديات والمواجهات فى لحظة كان المفروض فيها أن تتضح معالم هذا الخلاف وتعود صداقة الفيلسوفين سيرتها الأولى .

لقد حاول بونتى جاهدا مدى حياته أن يصبح « ذاتا منفتحة على العالم » ، ورأى المهمة الوحيدة الملقاة على عاتق الفلسفة هى أن تعيد تعليم الناس كيف ينظرون الى العالم ، لكن هذا الموقف لا يتضمن تمسكا بالنزعة التجريدية . ان الانسان منفتح على العالم ، لأنه يفعل هذا باعتباره كائنا دالا ، أو يخلع الدلالات على الأشياء . ونحن هنا نجد أنفسنا ، ان لم تكن أمام ازدواجية ، فنحن أمام ثنائية . لكنها لا تمنع وحدة التجربة البشرية ، لأن كل شيء يحدث ونراه بفعل واحد . الأشياء ، والجسد ، والوعى . والعقل ليس مجرد انعكاس أو مجرد شاهد على الأشياء ، بل هو ما هو حاضر بالنسبة لها من خلال اتجهاته القصدية المحركة . والطريق الأمثل للفلسفة هو الربط بين أقصى الذاتية وأقصى الموضوعية ، لأن الانسان فى وقت واحد ذات مفكرة وأنا جسدية وفكرة الالغاز تعبر اذا بالضبط تماما عن الحالة الغريبة لهذا

---

* Maurice Merleau - Ponty

الكائن الذى هو جسده وفكره بلا انقسام . وكما يقول هو : « ليس الالغاز نقصا فى الوعى أو الوجود البشرى ، انه التعريف الحقيقى لهما » . وكما أن التفكير ليس مقطوعا ابدا عن جذوره الجسدية والمحسوسة ، فان الجسد كذلك ، ذلك الجسد الذي احيا وجوده من داخلى وليس مجرد وجود أعرفه من الخارج ، ترصعه اتجاهاتى القصدية وتلفه الدلالات لفا . ونحن نجد انفسنا هنا امام جدل ، بالرغم من التأثيرات الهيجلية والماركسية الواضحة فيه : الا أنه جدل يتميز بالتوتر أكثر من ميله نحو التاليف . فقبل بدء كل تفكير بالمعنى الصحيح ، توجد دلالة مباطنة فى كل فعل من افعالنا وفى كل أفكارنا التلقائية : بمعنى أن ما نعيشه ، وما لا يكون غير خاضع لتفكيرنا ؛ يسبق ما نفكر فيه ويؤسسه . ولقد أهتم بونتي دائما ابدا بتشكيل تجربة للعالم واتصال مباشر به يسبق كل تفكير عن العالم . ولهذا استطاع آلكييه أن يقول عن بونتى : اننا كنا بازاء ميتافيزيقا ساذجة بريئة براءة الطفولة ، وان حقيقة الادراك الحسى هى فى موضع الأصل ، وهى مهد كل معرفة . ولقد أوضح بونتى هذا منذ عام ١٩٣٨ ، فى كتابه الذى ظهر عام ١٩٤٢ ، بنية السلوك ، حيث لا يتحدث فيه لا عن الذات الخالصة الترنسندنتالية اى المعرفية ، والعلم عنده يأتى فى المرتبة الثانية ، لأنه يولد فى الأرض الأم ومنها . والفلسفة عنده وصف للقاء الانسان بالعالم ، ولتداخل أحدهما فى الآخر دون أن تتوقف ، اى دون الغوص فى مجال « مطلق ما » ، اذ هى — أى الفلسفة — وعى بالعقلانية فى قلب الوجود الممكن » .

على أن كتاب « بنية السلوك » يظل رغم كل شيء اقرب ما يكون الى المنهج التفكيرى منه الى منهج كتاب فى « ظاهريات الادراك الحسى » الذى ظهر عام ١٩٤٥ .. وهدف الكتاب الاول اعطاء صفة فلسفية للأفكار المتعلقة « بالشكل » ، وخاصة بالبنية ، هذا الشكل المزود بالمعنى . هنا يرفض بونتى فلسفة الانعكاسية (١) التى قال بها بافلوف ، وفى نفس الوقت يستخدمها ، كما يرفض ويستخدم سلوكية واطسون ، والنظرية السيكولوجية فى الجشطالت أو الصورة والبيرجسونية . ذلك أن المسألة الفلسفية يتم وضعها فى قلب البنية والسلوك ، فالبنية تقرز أن المعرفة لا تنتج عن تجميع للعناصر البسيطة ، كما أن الفعل ليس ناتجا عن تجميع لانعكاسات ؛ لأن الوجود الكلى فى الحالتين هو الأول . وهذا التصور للبنية

---

(١) Réflexologie ويقصد بها تحليل السلوك الفسيولوجى من واقع اصل سيكولوجى ، وتجربة الكلب الذى يدق له جرس قبل الاكل فيسيل لعابه ، ثم دق الجرس دون تقديم الطعام فيسيل اللعاب ، تجربة معروفة دلل بها بافلوف على أن « الربط التفكيرى » يؤدى الى سلوك فسيولوجي (سيولة اللعاب) .

يسمح باعطاء معنى كامل لفكرة السلوك . وفى هذا لم يقدم لنا واطسون الا نظرية فقيرة ، حيث لم يفطن الى من غير المعقول التحدث عنها ـ اى عن فكرة السلوك هذه ـ بتعبيرات فسيولوجية . فالسلوك آت من الذات ، الذات المفكرة والفاعلة فى نفس الوقت . وهو تعبير عن نظرة للانسان ، باعتباره ـ اى الانسان ـ حوارا مستمرا مع الطبيعة ومع المجتمع : فقبل ان يقوم الانسان بشرح وبتفسير الكون ، يتفاهم مع نفسه بالمعنى الذى يقال عن التفاهم الذى يجرى بين اثنين من الملاكمين . غير ان الانسان فى هذا لا يؤخذ ببساطة فى الموقف كما لو كان جزءا من الكل ، لانه هنا يريد ان يسيطر على الموقف ، فيفكر فيه ويؤسسه ويبنيه .

وعلى هذا النحو ايضا يجرى التفكير فى الكتاب الثانى ، كتاب « ظواهرية الادراك الحسى » حيث تطرق الفلسفة فى مرونة فى التحليل والأسلوب يوحيان باحساس مرهف بالواقع . ولقد قال الناقد الفلسفى زافييه تلييت(٢) بحق ان بونتى فيلسوف اللغة يتمتع بموهبة اللغة . ولنذكر ان الظاهريات ليست دراسة للماهيات فحسب ، بل انها تفكير يضع الماهية فى الوجود ، ولا نعتقد ان من الممكن فهم الانسان والعالم بطريقة اخرى الا اذا بدأنا من « واقعة انخراط الانسان فى العالم » ، فالعالم على كل حال ودائما « موجود هنا أمامى » قبل أى تفكير : باعتباره حضورا لا يتغير ولا يتحول ، وافكارنا وتفكيرنا يتخذان مكانهما فى « التيار الزمنى » الذى يعملان على الامساك به والظاهريات تنفتح على العالم الذى هو حقا « تأسيس للوجود » وتحقيق للحقيقه . ولقد دهش جان بول سارتر حين رأى بونتى وقد اخذ يدفع بالظواهريات لتصبح فلسفة انطولوجيــة فى الوجود العــام . الم يقــل بونتى فى كتاب « المرئى وغير المرئى » : « ان الفيلسوف يتكلم ، لكن هذا يدل على ضعف فيه ضعف لا تفسير له . . وكان الأجدر به أن يسكت ، وأن يتجانس مع صحته ويدرك فى قلب الوجود العام فلسفة مصنوعة وموجودة فيه » ان خطأ الفلسفات المثالية على نمط ديكارت وكانت (وايضا على نمط لاشيلز ـ ري الذى كان يقدره بونتى حق قدره) هو أنها فرقت بين المعطى « القائم » والمنشأ ، او بين الاحساس والحكم ، فالاحساس ليس عنصرا من عناصر الادراك الحسى كما ان رد الفعل المنعكس ليس عنصرا من عناصر السلوك . انهما على أكثر تقدير ليسا الا ما يتبقى فى الادراك الحسى وفى السلوك بعد تجريدهما . والادراك الحسى أول ، وشامل ، وله بداهة تكفى نفسها بنفسها . انه لا ينتظر الحكم عليه من حقيقة تعلوه ، لأنه هو نفسه

---

(1) Xavier Tilliette

معيار كل حقيقة ، فاذا كنت استطيع التمييز بين الواقع والخيال ، فما ذلك الا لأن عندى تجربة سابقة ، أولية لهذا ولذلك سواء بسواء . وهذه التجربة معطاة ولا داعى لانشائها . بل علينا فحسب أن نصفها وصفا حقا . ان الادراك الحسى غير معصوم من الخطأ ، وصحيح انه قابل لأن نكمله او لأن نعدل منه ، لكن لاتوجد معرفة الا وافترضت وجوده ، ولا وجود لمعرفة لا تعتمد عليه من أجل ان تتعداه بعد ذلك . وابتداء منه تكون النشأة التكوينية للحقيقة . لكن علينا تحديد معنى هذه الحقيقة الأولى . هذه الحقيقة الأولى تعنى ان العالم ليس « مجموع اشياء بوسعنا دائما ان نضعها موضع الشك ، بل انه مخزن لا ينضب معينة تستخلص منه وتخرج منه الأشياء » ، انا استطيع ان اتشكك فى اى شىء بل وفى مجموع الأشياء كلها لكن يستحيل على ان اشكك فى كيان العالم ، لأن العالم هو افق جميع الادراكات الحسية ، والأرضية التى تنفصل منها الاشياء وترتسم عليها اشكالها . فكل شىء يدرك حسيا على أرضية هو العالم . ومن هنا كان للموضوع المدرك وجود متعال بالنسبة الى الشخص المدرك . او بالأحرى ، يمكن اعتبار اى شىء فى نفس الوقت حاضرا وغائبا . وما من نظرة تستهلكه أو تنهى وجوده ، نفيه دائما اكثر من المعرفة التى احصل عليها عنه . وهذا « الزائد » ، الذى هو فى الشىء بالنسبة إلى ما أدركه منه ، هو ما أسميه « زوايا مراقبة الشىء » ، فهى التى تشهد ، وهو ما يشهد بواقعية الأشياء المدركة حسيا ، وهى التى تحدد وجودها الفينومينولوجى المتعالى . الحقيقة الأساسية هى أنى موجود فى العالم ، وأن العالم هو أفقى انا ، ووجود الحقيقة « لا يتميز ولا يختلف عن الوجود فى العالم » .. فالعالم معطى قائم دائما ، بلا حدود ، ولذلك فهو معطى غير مكتمل ، يعرض امامنا لنشكله ونكمل صورته بافعالنا . فنحن نصنعه وهو يصنعنا . وهو نتاج مجموعة ادراكاتنا الحسية وادراكات الآخرين . وهذه الادراكات الحسية تتعارض وتولد بتعارضها معنى ، يظل دائما نسبيا وقابلا للاكمال أو للاكتمال .

مثل هذه الفلسفة ترفض أن تكون نسقا لتظل حركة مفتوحة ، فهى عاملة دائمة دائبة كالعمل الادبى الذى قدمه بالزاك ، والعمل الأدبى الذى قدمه كل من بروست وفاليرى ، والعمل الفنى الذى قدمه سيزان : انها مثلها جميعا ، لأنها اتت بناء على نفس النوع من الانتباه والدهشة ، ومن نفس متطلبات الوعى ، ومن نفس الارادة التى تريد أن تقبض على ما فى العالم وما فى التاريخ من معني يتولد ويبزغ الي الوجود .

هذا الموقف الفلسفي موقف الحادى ، أو بالأحرى ، رافض لكل مطلق ، فهو يتعارض مع موقف كل من المسيحية والشيوعية . ففى نظر ميرلو — بونتى — يصبح « الله المطلق » عند المسيحيين ، أو « التاريخ المطلق » عند الشيوعيين ؛ كلاهما سواء بسواء حلول تقضى على المشكلة وتهدمها . والمشكلة هنا هى « انا » ، و « الآخرون » و « العالم » . والانسان وجود نسبى ، واستخدامه فحسب لخدمة « مطلق » يتوقف عليه وجود الانسان ليس الا تبخيرا لوجود هذا الانسان . وكل موقف يلاحظ ان الوجود البشرى ممكن من اجل أن يجعله يستمد كيانه بعد هذا من وجود ضرورى ، اى من اجل ان يفسد وجود الانسان ؛ هو موقف لاهوتى دينى . واللاهوت انكار للفلسفة، لكن بهذا المعنى ؛ يكون الشيوعيون انفسهم لاهوتيين . ولا شك ان للمسيحيه عظمتها حيث اتجهت نحو الانسانية وانتشرت بينها ، وجعلت من الله « انسانا » ووضعت فى الدين حقيقة موت الله — المسيح .. لكنها ناقضت نفسها تناقضا داخليا حيث ارادت انقاذ هذا المطلق الذى لم تفتا بالتالي ان تحرق له البخور .اما الفلسفة السياسية لميرلو — بونتى ، فهى تاتى من نفس الفكرة المستوحاة . فهى تعارض الموضوعية الماركسية والذاتية كما نادى بها سارتر . والتاريخ عبارة عن صلة بين اشخاص تجسدوا داخل الاشياء ؛ والصلات الانسانية فى الواقع تتحول الى وسائط قائمة بين الاشباء ، وهذا ما يفسر الموضوعية النسبية لكل ما هو اجتماعى . وليس الموجود فحسب هو الآخرين ، وانا . بل هناك ايضا هذا النوع من « العالم الوسيط » الذى يصنعنى واصنعه انا دائما وبلا انقطاع .. و « اللعبة » مصنوعة اصلا ، لكننا نستطيع استخدامها بطريقتنا نحن ، وبالنسبة للاعبين الآخرين . والعالم الاجتماعى ليس شيئا آخر غير مجموع الدلالات التى تنسجها وتعيد نسيجها دائما ابدا التجربة البشرية . غير انى لا استطيع ان اضع ثقتى فى تلك التجربة لانها اذا كانت لاتستطيع ابدا واطلاقا توكيد قرارى ، فانها على الاقل قادرة على دفعه . والتاريخ ليس « امرا عديم المعنى » ، والا لما كان بشريا ، وهو ليس له اتجاها « واحدا » كالانهار ، بل انه ذو «اتجاه ما » .

ولقد اكد ميرلو — بونتى هذه الفلسفة ، ووجد لها سندا فى الدراسات الحديثة عن اللغة ، ومنذ ظهرت بحوث « سوسير » . والحق اننا نستطيع أن نقول عن اللغة من حيث صلاتها بالفكر ، ما نقوله تماما عن حياة الجسد فى المرتبة الأولى ولا نستطيع فى نفس الوقت أن نجعله تابعا ، او أن نجرده من استقلاله الذاتى ، فاننا لا نستطيع ايضا أن نقول ان اللغة هى التى تصنع الفكر ؛ كما لا يمكننا القول بأنها — اى اللغة — مصنوعة بمعرفة الفكر ،

فالتفكير « يسكن » فى اللغة ، وهو جسدها .. وهذا التوسط بين الموضوعى والذاتى ، أو بين الداخلى والخارجى ، والذى تبحث فيه الفلسفة وتتابعه ، ان هو الا اللغة بعينها . فالكلمة ليست شيئا . ولقد كتب مارتينيه يقول : ان فكرة الكلمة قد صارت موضع شك لدى جميع فقهاء اللغة . ولنعلم أن الذى يحدث من الآن فصاعدا هو « انه غالبا ما تظهر الخطوط الأساسية للغة البشرية خلف شاشة الكلمات » . وما كانت اللغة قائمة من الكلمات ، أو مجموعة علامات ، أو اشارات ترتبط بها المعانى .. والكلمات ان هى الا وسائل قوة تتضامن بعضها مع بعض .. وما كان فى الامكان ، وفى أى مكان ، أن نعارض كلمة بمعناها .. وليس هناك علاقات الا بين سلسلة من الالفاظ والعالم المعنى ، وهكذا تصبح الظاهرة اللغوية هى هذا التعايش الذى يقوم بين كثرة من علامات اذا أخذتها واحدة واحدة ، منفصلة بعضها عن بعض لما كان لها معنى . لكنها تصبح ذات معنى ويمكن تعريفها وتحديدها على أساس الكل الكامل الذى تكون هى مكوناته هو . وهكذا ، وان نحن فهمنا اللغة بصفتها هــذه ، تصــبح هى الفلســفة ، او على الاقل تتطابق هى والفلسفة ..

كتب ميرلو - بونتى قبل وفاته مجموعة من مقالات فلسفية وسياسية ظهرت ابتداء من عام ١٩٤٥ وسبقتها مقدمة هامة تعتبر اليوم « وصية » ، وهى تلك المقالات التى نشرت فيما بعد بعنوان « علامات » (٣) ولو ان نشرها جاء بعد موته وقبل أن يكملها على صورة كتاب كامل . وكان قد ظهر قبل ذلك كتاب « المرئى وغير المرئى » ، الذى ، ان كان يعبر عن تعميق لفكره ، الا انه لا يغير الكثير من نظرته الى الفلسفة كما شرحناها . ولطالما راى بونتى أن الوعى الميتافيزيقى والاخلاقى يموت حال اتصاله بالمطلق .. ولقد وصف الناقد أندريه روبينيه هذا الفكر بأنه ليس فلسفة « للمتعالى » وليس فلسفة للمحايثة أو المباطنة ، بل هو مجموعة من آراء جاءت كما لو كانت بمحض المصادفة وبمناسبات ما ، ولو انها تتعلق بالانبثاق وبالتجسد .. وهــذه الفلسفة انسانية بشرية ، بالمعنى الصحيح العميق المتكامل ، حيث تستند الى اساسين رئيسيين : الامساك بالعينى ، والشعور بالوجود الممكن للانسان .. الأمر الذى لا يمكن ان يكون الا باعتبار أن جميع الأشياء تشكل عالما ينفتح عليه وعيى ووعى كل الناس ، وهى التى تجعله عالما له معنى » . . . .

---

(٣) Signes

المــراجع

MERLEAU-PONTY (Maurice), La structure du comportement (Presses Universitaires de France).

— Phénomenologie de la perception (Gallimard).

— Sens et non-sens (Nagel).

— Humanisme et terreur (Gallimard).

— Les aventures de la dialectique (Gallimard).

— Signes (Gallimard).

— Le visible et l'invisible (Gallimard).

— Bulletin de psychologie, no 236 (novembre 1964). Résumé des cours de Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne.

MOREAU (Joseph), L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception (Presses Universitaires de France).

ROBINET (André), Merleau - Ponty (Presses Universitaires de France).

TILLIETTE (Xavier), Philosophes contemporains (Desclée de Brouwer).

WAELHENS (Alphonse de), Une philosophie de l'ambiguité. L'existentialisme de Merleau-Ponty (Louvain, éd. Nauwelaerts).

Esprit, juin 1961 : Hommage à Merleau-Ponty, par RICOEUR.

« سجناء التونا »
أو الوجود المأساوى الحديث

ولعل انجح وسيلة واسهل طريقة لفهم آراء جان بول سارتر هى أن نعرف مسرحياته . ولعل مسرحية « سجناء آلتونا » هى من بين جميع ما كتب اكثر الكلمات مغزى وصراحة .. حيث نجد كما هى الحال فى « جلسة مغلقة » ، موضوع «الوجود» أو « اللاوجود» كمحور واحد لفكرة . ولقد وصل سارتر الى قمة حياته وتفكيره ، وبالأحرى نرى انه قد تطور فى اتجاهه هذا وعمقه لاقصى الحدود . ان « جلسة مغلقة » هذه عبارة عن مسرحية تتصف بمثالية جزئية ؛ حيث تكشف عن الحياة الداخلية للانسان وعن « حياته مع الآخرين» .. وهى — اى المسرحية المذكورة — معاصرة ، زمنا وفكرا لكتاب « الوجود والعدم » ؛ ومنذ ذلك الحين نجده قد اهتم وانشغل بالسياسة انشغالا بعيدا . والاشتغال بالسياسة يعنى تماما كتابة التاريخ . فالوجود ليس فحسب « شخصيا » اطلاقا ، بل هو ايضا تاريخى . و « سجناء آلتونا » جاءت معاصرة لكتاب « نقد العقل الجدلى » . لكن هذا لا يعنى أن سارتر قد تنكر لماضيه ، بل يعنى انه يتخطاه الى ما بعده ويجمعه تحت شمل واحد ، وبذلك يكون كتاب « سجناء آلتونا » هذا هو بعينه كتاب « جلسة مغلقة » بعد ان يكون قد اتخذ ابعاده من العالم ..

ان الشخصية الاساسية هى هذا الانسان الذى يحكم على نفسه اراديا بالسجن : فرانز ، ومع ذلك فالمسرحية معنونة «سجناء ..» لا «سجين..»، وهذا معناه اولا ان السجن الانعزالى الجماعى لأسرة جيرلاش هو سجن لكل افراد هذه الأسرة . ومعناه ايضا ان الحياة الاسرية نفسها بوجه عام سجن، وهذا ما يمكن ان نسميه « حكم الاب » مصدر عدم وجود الذين يعيشون تحت سيطرته . والفصل الأول من المسرحية ليس شيئا آخر غير عرض حكم الأب هذا ؛ ويتخذ هذا العرض صورة افتراسية متوحشة .. ذلك ان « لينى » ، شقيقة فرانز ، تتحدث عن مجالس الأسرة التى تنعقد دوريا ،

وهى اذ تفعل ذلك ، تكون هى الشخصية الوحيدة التي تستطيع النفاذ الى حجرتها المغلقة ، وتصيح : « لقد كانت هذه اعيادنا .. » . وترد عليهما جوهانا ، زوجة شقيق فرانز ، فيرنر ، ترد قائلة : « لدينا الأعياد التى نستطيع صنعها » . والعيد معناه بعث النشوة فى الوجود .. الوجود باعتباره الشىء الذى يضىء ويبعث الدفء ، ولأنه يبعث الاشعاع .. الوجود فى قمته، الوجود المشتعل . وابأس علامة هى تلك التى تتوقف فيها عند « وجودك » فى حين أنك مستمر فى العيش ، نقصد تدهور معنى العيد حتى يتحول الى مجرد احتفال . ان آخر كلمة فى المسرحية ، واكثرها « بؤسا » ومأساوية يمكن ان تصدر عن فرانز ، يوجهها الى ابيه فى الفصل الأخير ، هذه الكلمة هى : **الاستهزاء** ، باعتبار انهما يتقابلان للمرة الاولى والأخيرة منذ ثلاثة عشر عاما دون أن يتمكن احدهما من ان يكون موجودا بالنسبة للآخر : « ها هما ذان الأب والابن يتقابلان . انه عيد .. » . وهذا العيد هو عيد الانتحار .. الحفل الاخير للموت .. ذلك ان انعدام وجود الآخرين يتضمن نقدا جذريا للفكرة الأخرى التى تقول ان الانسان قادر على أن يجعل من حياته رسالة للآخرين . كلا .. أن تكون حرا عند سارتر معناه أن تكون كذلك قادرا وموهوبا ، أن تعيد صنع نفسك من جديد ، وأن تخلق نفسك بلا انقطاع ودائما ، وان تقرر كل شىء فى وجودك . وهذا معناه الا تجعل من وجودك رسالة لتحقيق هدف ما . أما اذا فهمت وجودك على هذا النحو الأخير فمعناه انك لن تكون حرا ، وانك ستكون موجودا ، لا من ذاتك، بل بعقل الآخرين ، لان الانسان لا يستطيع ان يهرب من رسالته حتى اذا افلتت منه . فها هو ذا فرانز يسال اباه : هل كرست حياتى لهدف ما ؟ فيرد الأب : نعم .. ثم يسال الابن : كرست حياتى للعجز عن الاتيان بأى فعل ؟

ويرد الأب : نعم .

الابن : وللجريمة ؟

الأب : نعم .

الابن : بفعلك انت ؟

الأب : بمشاعرى التى كانت تستهوينى رؤيتها وهى تتحقق فيك . .

ويختتم فرانز بقوله : لقد كنت سببى ومصيرى الى النهاية . .

وهكذا يطابق سارتر بين رسالة الانسان فى الحياة وبين القدر .

ويتضح هذا العمق فى تحليل التمرد عند سارتر من قراءة كتابه « الكلمات » . وفى هذا الكتاب يكرر سارتر دائما وهو يتحدث عن تاريخ حياته : كان المفروض ان اكرس حياتى لرسالة معينة . . ذلك ان سارتر حفيد موظف (كاتب) ، فأصبح هو موظفا منذ طفولته ، يعتبر مهنة التعليم عبادة وقراءة والأدب متعة . ويعتبر نفسه فى خدمة الثقافة كجده لأبيه ، شارل شفايتزر كانت حياته اذن خاضعة لتنظيم شبيه بالتنظيم الكنسى ، وانخرط سارتر فيها اراد أم لم يرد . وكل خط سيره فى حياته كان يتلخص فى البحث عن وسيلة يتخلص بها من مهنة الأدب والكتابة ، او على الأقل ليغير من معناهما بحيث يصبحان فى خدمة البشر ، وبحيث تستطيع الارادة القوية أن نرفض ما هو « أبدى » فى التفكير ليصير « موجودا تاريخيا » .

والعلاقة بين الاب وابنه ــ فى سجناء آلتونا ــ تدخل فى اطار مأساة اوسع ، هى مأساة المانيا والعالم ، فاذا كان فرانز قد حكم على نفسه بالسجن ، فهو قد فعل هذا ليعذب نفسه ــ هكذا يرى ــ بخطأ ابيه ، وها هو ذا يقول : « انى أهوى العذاب (يا ابى) لأنك تهوى الاتهام » . نعم ، انه متعطش لهذا السقوط المؤلم الذى يؤدى به وبأبيه الى حالة من هذيان اعزالى . . . ومن هنا كان لهذا السجن الاختيارى معنى مزدوج وكان ذا طابع ملغز : يرفض ان يسأله احد ، وان يحاكم على كل ما سبق هذا السجن ، فهو لم يكن موجودا قبل ذلك ، اى انه لم يوجد الا بالقرار الذى اتخذه ابوه ، فكيف تحاكمه على شىء لم يكن هو موجودا فى حينه ؟ صحيح أن هذا السجن ــ بمعنى معين ــ هو نتيجة ماضيه كله ، وهو بمثابة وخز مجسد لضميره ، لكنه ايضا ليس بالضبط سجن الآخرين . انه سجن اختيارى يتخذ صبغة المطالبة بأن يوجد كما يريد ، وبه يعارض فرانز اباه ، وهكذا لم يعد الحكم حكم ابيه « الملك المستبد » . . ومن هنا كانت صفة المأساة فى المسرحية ، حيث ان الأحداث التى وقعت لم يجر تمثيلها كلها على خشبة المسرح ، وحيث يبدو ان انتصار القدر فيها غير مؤكد . صحيح ان شخصية فرانز تتصف بشىء من العظمة ، وبشىء من الوجود ، وربما كان عليه هو ان يهرب بعد ، وأن يقوم بعمل حقيقى ينطوى على الحرية ، اى على ان يثبت وجوده الحق . ان هذه المسرحية مأساة حقيقية لاننا نتعرف وجودنا نحن فى وجود فرانز .

على أن حلم فرانز هذا حلم يقظة ، لايستطيع سوء النية فيه ان يقضى على وضوح الذهن والعقل . انه ــ هذا الحلم ــ نوع من هذيان ، لاهذيان مستند الى عقدة الاضطهاد ، بل هو مستند الى عقدة الحكم على نفسه وعلى

الامور بكل ما فى هذا من معنى : انه ينادى الحكم ويدعوه اليه ، ويشعر بأن محاكمته تجرى ، ومع هذا ، وفى نفس الوقت ، تجده يرفض المحاكمة وينحى المحكمين . ويرفض نفسه وينحى نفسه ايضا ، انه هذيان ذو وحى ، به وحى يتكون فى وحدته وفى شموله ، ان لم يكن للوحى معنى آخر غير العمل الفلسفى الذى تجرى كتابته ، انه هذيان تخرج منه الحقائق لانه هذيان لشخص كشف عنه الحجاب .. ذلك أن فرانز برغبته فى النقاء ، وبتعشقه للمطلق ، وبايمانه على طريقة لوثر ، كان كالنبى ، وسجنه الارادى والضرورى فى آن واحد جعل الموقف متشعب الاطراف ، فقد مارس فرانز الشر ، لكن الشر الذى فعله يتبعه ويطارده ، يسكن فيه ويهدمه ، وهو يعرف ذلك . وبالاختصار فان فرانز فى مجموعه « جلاد وضحية » . والعلاقة بين طرفى الشخصية : الجلاد ، والضحية ، هى التى طالما شغلت بال سارتر ، وهى التى نراها فى محور المسرحية ، كما نراها فى محور العلاقات بين الناس البشر ..

على ان الامر فى هذا امر « مقولة » اساسية من عالم سارتر ، فالأب جلاد « عشماوى » لاولاده ، وضحية للمشروع الذى انشاه هو ، فهو ، حيث كان من فضيلة « الرؤساء » يصبح آليا نوعا من آلة توقع على القرارات . والأبناء ضحاياه ، وكلهم جلادون الواحد ازاء الآخر . ففرانز هو الجلاد الذى عرف انه عاجز ، وان عجزه كشف له فى داخله عن كونه ضحية تهرب من نفسها وتهرب من الآخرين حتى تستطيع التخلص من الوحش الذى يسكن فى داخلها .. لقد كانت المانيا الهتلرية جلاد العالم ، ولما كانت مذنبة أو متهمة ، حتى عندما ترفع اسمها ، فقد ظلت ضحية فى نظر غزاتها المنافقين . انك لن تستطيع « امتلاك » الآخرين دون أن تخلص نفسك بنفسك من صفتك الانسانية هذه ، ان الجلاد يصور نفسه على انه الضحية ، بل هو يعيشها من الداخل ، ويضع نفسه مكانها ، و « يصبحها » ان صح هذا القول ، كما ان الضحية تصور وتمثل الجلاد وتعيشه من الداخل وتضع نفسها مكانه و « تصبحه » ان صح هذا القول . فالجلاد والضحية يشكلان فرقة ثنائية ، او زوجين الالم عصارتهما ، وجوهرهما الذى لا يتحلل ، حيث تصير الضحية رغبة فى ان تكون جلادا بدورها ، وحيث يقرأ الجلاد اندحاره هو فى أعين ضحيته ، والتعذيب الذى يمارسه الناس بعضهم لبعض نوع من شر جذرى، فهناك لب الفساد الانسانى الذى يشكل التعذيب حقيقته المزدوجة الواحدة، تلك التى تربط بين الجلاد والضحية ربطا يصل الى حد التطابق بينهما . ومعنى هذا أن واحدا + واحد = واحد ، لكن صحة هذه المعادلة تكون على حساب المعنى الانسانى ، لانه — فى هذه العلاقة الشاملة ، الانسانية

اللا انسانية فى نفس الوقت ، نرى « الوحش » . يظهر من ناحية الضحية ومن ناحية الجلاد على السواء . .

. . من هذا نفهم ان فرانز تلك الشخصية ذات النزعة الانسانية التى اخذت على عاتقها عبء كل ما هو غير انسانى ، لم تستطع العيش الا فى عالم بعيد منعزل : تختلط فيه الروحان البشرية والحيوانية الوحشية ، حيث لايقدر على دفع الدوار الذى يلعب برأسه ويؤدى به الى الوحشية الحيوانية ، الى ان يكون اخطبوطا . . لايقدر على هذا الا بنوع من الانحسار الانكماشى الذى يجعله فى الوقت نفسه قائما وزائلا . لكن هذه الحالة « الازدواجية الأطراف» لن تستمر . لابد ان تنتهى الحال الى حل العقدة . . . وسوف تحل العقدة بالاتصال بشخصية جوهانا ، تلك التى عمل الاب بوسائل خبيثة على «ندبها» ازاء فرانز . . وهى ليست من اسرة جيرلاش ، ولذا فهى تعرف أحسن من غيرها كيف تهرب وتتخلص من سلطة الأب ، لكنها اصبحت مع ذلك أداته لتنفيذ مشروعه القاسى . ها نحن أولاء نحضر منظرا من الرواية هو الذى تتقرر فيه الأمور بالنسبة لفرانز . ان لينى عاجزة عن أن تفعل له شيئا ، فهى تقبل ـ او تدعى انها تقبل ـ حكم الحيوانات المفترسة ،وتضع نفسها تحت تصرف محكمة مشكلة من تلك الحيوانات وتغرق فرانز فى أبشع نواحى جنونها . اما جوهانا فهى على العكس من ذلك ، قادرة على أن تكون رسولة السلام . هناك ولا شك فى هذا نوع من « التوازى » ، لكن فى هذا ايضا فرق بين علاقة فرانز بلينى وعلاقتــــه بجوهانا ، فالأمر بالنسبة للأولى أمر « امتلاك » ، اما بالنسبة للثانية فهو امر « اعجاب باهر » . وكما ان لينى غير قادرة على فعل شىء من اجل فرانز ، فان فرانز هذا غير قادر على فعــل شىء من أجل جوهانا . . اللهم الا فقدانها . على ان نفحة النسيم النقى الوحيدة فى المسرحية ، نفحة الأمل الوحيـــدة ، هى حب قائم بين جوهانا وفيرنر . . ان الذى يحب جوهانا هو وفيرنر ، لا فراز ز. اما هى ، فهى تتجه نحو فيرنر وكلها يأس ، لانها تعرف ان سلامتها بين يديه هو وحــده . ان فيرنر هو الذى انتقذها مرة اولى من قبح الحياة . . ربما من الجنــون والانتحار عندما تزوجها . اما فرانز فهو الشخصية التى تمثل بالنسبة لها عودة الاغراء اللعين . . فهو نوع من « اعجاب باهر » لماضيها الذى ينبعث من جديد . لكن ويا للعجب ! ! اذا لم يكن فرانز قادرا على فعل شىء من أجل جوهانا ، فان هذه الأخيرة ولا شك تستطيع فعل الكثير من أجله هو . فرغم انها رسولة الأب ، فان فى مقدورها انقاذه ان هى تغلبت على الاعجاب الباهر، اى الجاذبية والرعب مختلطين ، وهى تفتح حقيقة عليا ، تأتى فيما وراء

الحلم وسوء القصد والايمان . من هذه الإمكانية التى يجدها فرانز ، نراه وقد شعر بكيانه حيث يقول : « ان جنونى يتضعضع ، جوهانا .. لقد كان هو ملاذى ، فماذا اصبح واكون عليه عندما ارى النهار ؟ » . ان فرانز لم يعد يعرف هنا ما هو ، بل وما اذا كان عائشا . وربما حقا ، لكى يوجد ربما كان يتعين عليه أن يعترف به آخر .. وهذا الآخر لا يمكن ان يكون احدا غير جوهانا . انه يعرف ذلك ويقوله لها : « عندما احبك أكثر من حبى لاكاذيبى . وعندما تحبيننى أنت أكثر من حقيقتى .. » — وها هو ذا فرانز وقد تحرر . ان فى مقدوره أن ينقذ ، وهو ينحى حكم الحيوانات الموحشة ليطالب بحكم جوهانا . واذا كانت جوهانا تتوقف وتمتنع عن حبها له حيث تعلم انه سبق له ان عذب غيره ، فان الحكم سيكون حكما بلا رجعة ، وبلا استئناف — اى — حكم نهائى . « هذا هو ما يحدث : يحدث أن تحكم جوهانا عليه بسبب فعله الماضى ، وتهرب ، وتذهب ويضيع هو منها . أما هو فانه يقرأ فى عيون جوهانا وحشيته الحيوانية هو ، فهو يتحول الى وحش ويسير على أقدام اربع .. ليصنع « ابا جلمبو » ..

فى نهاية الأمر ، نجد أن كل شىء فى تلك المسرحية بمثابة « انعكاسات لانعكاسات » .. فجوهانا بالنسبة لفرانز هي امكانية الوجود ، لكن تلك الامكانية . تنحسر وتختفى بحيث يصير كل شىء عبــارة عن مجموعة من انعكاسات .. حتى فى الموت . فالمستقبل مغلق ، والزمن يكون أو اشـبه ما يكون بعجلة توقفت ، ونحن نعيش فى دائرة وندور حول أنفسنا .. فما من شىء جديد يحدث ، وما من شىء « يصير » ، وهذه الذات صفة المأساة بعينها .. هذه هى المحاولة التى ترمى الى انتزاع شىء من الزمن . فزمن الحدث الذى تنبنى عليه القصة يميل الى الصفر ، ويتعين عليه أن ينسى نفسه ، وأن يقضى على نفسه بنفسه ، وأن ينتهى . وعالم المأساة هو الذى يجرى فيه حدث ، يحدث الحدث فيه ، فى زمن لا يعمل على تسوية امر ما لأنه لا يسير بعد ، وما القدرية الا هذا الحدث الجامد ، فهى نوع من عالم الخلود — وسارتر لم يستطع يوما فهم الأبدية الا على أنها زمن متوقف : فمسرحيتا « جلسة مغلقة » و « سجناء آلتونا » يصفان عالم الخلود الذى لم يعد فيه زمن ، وحيث تلعب فيه كل الكائنات دورا نهائيا ، أى له نهاية ، أى متوقف . و « سجناء آلتونا » هذه تشبه كثيرا قاعة لفريق موسـيقى لا خشبة مسرح فيها ، محاطة فى كل مكان بمرايا ، لن يكون لمتفرجيها غـير منظر واحد هو ذلك الذى يلعبونه هم لأنفسهم فيما بينهم . وما من احـد فى المسرحية يمكن ان يكون ناطقا بلسان المؤلف . وقد يكون من العبث أن

يبحث فيها ناقد عن « فلسفة » هذا المؤلف . ورغم ذلك ، فما من شيء يدعونا الى الدخول فى اعماق عالم سارتر اكثر واحسن من هذه المسرحية.. اذ ان الشيء الذى يريد توصيله الينا هو الشعور بالمأساة .. مأساة هـــذا الزمن : او بالاحرى هذا الزمن فحسب . هكذا نرى فى هذا نوعا من مأساوية جديدة تنجم عن تصوير عصرنا هذا . وسارتر فى هذا لا يميل الى ناحيـــة ما ، ولا يتخذ لنفسه مذهبا معينا ، وهو لا يفعل اكثـــر من ان يعبر ، وان يبعث الحياة فى شخصياته ، ويمثل العالم الذى نعيش فيه ، عالمنا .. ان هذه المسرحية تخصنا نحن ، هذا اذا كان صحيحا ــ كما يقول فرانز ــ ان جميع الناس يعيشون فى ظل نظام « الاقامة المحددة » ..

وصحيح ان فى المستطاع نقد الصورة التى يقدمها لنا سارتر عن هذا العالم ، عالمنا نحن ، لكن سارتر لن يحرك مشاعرنا بهذه القوة وذلك العمق الا اذا تعرفنا انفسنا نحن فى داخل هذه المسرحية .. وحتى ولو لم يكن هناك ادنى امل فى هذا ، فان التحول الانقلابى الموجود فى المسرحية يخلق فينا مهما يكن من امر ، رغبة عميقة فى ان نتخلص ، وفى أن نهرب من مثل هذا المصـــير ..

المراجـــع

SARTRE (Jean-Paul), Théâtre (Gallimard).

— Les séquestrés d'Altona (Gallimard).

— Les mots (Gallimard).

Sur Jean-Paul Sartre :

LACROIX (Jean), "Les séquestrés d'Altona" ou le tragique moderne (Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée, série M, no 147, mars 1964).

چان پول سارتر*

و «نقد العقل الجدلى»

حين خرج علينا سارتر بكتاب « نقد العقل الجدلى » مع مسرحية « سجناء آلتونا » ، نراه يستهلك ماضيه ويتخطاه . وما هذا بالأمر اليسير ، بل ان من العسير ان تضفى شيئا من التماسك على « الموضوع » فى فلسفة للذات . لكن يجدر بنا هنا ان نقول قبل اى شيء آخر ان هذا الجهد الرامى الى خروج الانسان من ذاته ومن تفكيره ، بقصد اللحاق بالآخرين ، وبالتاريخ ، جهد عظيم . فما المنطق الجدلى - الديالكتيكى - غير حركة التاريخ ذاتها الذى يسير ، حركة فى سبيل صنع نفسها ، بحيث تشعر بوجودها هى .. ان كتاب « نقد العقل الجدلى » هذا ملىء بالعيوب الواضحة بعض شيء ، فالكلمات الجديدة التى لا وجود لها فى اى معجم ، والجملة الطويلة المسترسلة والمتقطعة فى آن واحد ، وكثرة التحاليل والانتقال المستمر من التفكير المجرد الى الأمثلة التاريخية ، كل هذا يضيع على القارىء فرصة لامساك بخيط واحد .. او بالأصح - فرصة فهم ما يريد أن يقوله المؤلف . وربما كان سارتر من احسن من كتبوا بلغة سليمة كما هى الحال فى كتاب « الكلمات » لكنه أيضا من أسوأ من كتبوا كما هو الشأن هنا . غير أن العيوب الخارجية التى تضفى على القراءة صعوبة كبيرة ، غالبا ما تكون مثيرة بسخف ، أن هى الا صورة من تعويض عن خلق خاص وموقف من الحياة يثيران الاهتمام فى ذاتهما ، ويجذبان قارئا ما نحوه . ولطالما رفض سارتر ، وما يزال ، أن تطلق عليه صفة « المثقف » ، او صفة « من اتخذ من الأدب رسالة وكرس حياته له » . ذلك أن ما كتبه شيء لا هدف له فى ذاته .. ولقد قضى وقتا طويلا فى كتابة ما كتب ؛ لكنه فى نهاية الأمر عرف كيف يتحرر من مذهب « شيء » هو مذهب الكاتب ككاتب ، اى صفة الرجل الذى « لا يعيش الا ليكتب ، لا الذى يكتب ليعيش » .. فالكتب بالنسبة له وسيلة ضمن وسائل أخرى لممارسة النشاط .. فهو يسلم كل كتاب يكتبه وهو سائر فى طريق حياته ، ويستمر

---

* Jean-Paul Sartre

فى السير ، لا بالضرورة لكى يكتب كتابا جديدا ، بل ليصل الى شىء آخر .. وهو فى سيره هذا لا يهتم ، لا يلقى بالا الا لشىء واحد .. هو الانسان .. هذا بحيث ينحصر تفكيره فحسب فى الامساك بمعنى نشاط ما ومغزاه ، نشاط ان تغير أو فسد أو اختفى يظل ذا صفة انسانية . وبهذا يكون هـذا النوع من التفكير متطابقا والسلوك . معنى هذا ان نقدا يقدمه سارتر لا يمكن ان يكون بمثابة تأمل فى نشاط الناس : انه لحظة من هذا النشاط ، ولحظة تفكيرية وانعكاسية ، وما قيمة الكتاب الا « لحظة » فى ذاتها ، ولحظة منعزلة انعزالا تجريديا من هذا الضوء ..

على أن كتاب « نقد العقل الجدلى » الذى نود أن نتحدث عنه هنا ، عبارة عن بحث فى اعمق المشكلات ، وهو « بحث فى الشر » .. والشر لدى الانسان هو العنف . من اين يأتى العنف ؟ ومم يتكون ؟ وهل فى الامكان أن يختفى ؟ هذا هو السؤال كله ، ذلك الذى يمكن أن يلقى عليه العقل التطبيقى، المطبق على التاريخ شيئا من ضوء ..

ان هذا هو ما ينقص الماركسية الحالية اليوم ، تلك التى تولدت عنهـا الوجودية . يرى سارتر هنا انه لا توجد فى هذا فلسفة واحدة ، بل توجـد فلسفات ، بمعنى انه ــ على الاقل ــ يأتى كل عصر بفلسفة تصبح تعبيرا عن حركة عامة للمجتمع : وهى مجموعة المعرفة المعاصرة ، كما تصنعها الطبقـة الاجتماعية الصاعدة . وفلسفة جديدة لا يمكن أن تكون ، ولا يمكن أن تكون ضرورية ، الا اذا قامت الانسانية بانشاء مجتمع آخر . والفكر الذى يسيطر على عصرنا ويدلل على صحة ذلك هو الماركسية ، وما الماركسية شىء آخـر غير التاريخ ذاته ، والتـاريخ الواعى بذاته .. الامر الذى يعنى انه ــ اى التاريخ ــ لا يمكن تخطيه حاليا . لكن الماركسية « تلينت » اى تخلت عن طبيعتها اللاسوتية المتزمتة ، انها تطلق اسم « المادية الجدلية » على جـدل مزعوم للطبيعة يهبط بالانسان الى حالة « الشىء » ، ويحول الفرد الى شىء من الاشياء ، وتضع مكان العقلانية العملية التى يمارسها الانسان وهو يصنع التاريخ ضرورة عتيقة عمياء .. انها ــ اى الماركسية ــ ترمى الى ابعـاد المتسائل عن موضوع بحثه ، والى ان تجعل من المسئول (الملقى عليه السؤال) موضوع معرفة مطلقة .. انها ميتافيزيقية دجماطيقية خطيرة لا يمكن التحقق من صحتها . اما الماركسية الحقـة ، فهى على العكس من ذلك « المـادية التاريخية » ، بشرط أن تفهم هذا التعبير بمعنى انها الفعل الانسانى من حيث علاقته بالعالم وعلاقته بالغير ، بالناس وبالآخرين . هكذا يضع سارتر نفسه فى موضع معين بالنسبة للماركسية ، وهو موضع لا يريد منه أن يناقضها ،

ولا ان يتخطاها الى ما بعدها . بل يريد ان يلتقى بها من جديد ، أو يحدد لقاءه بها على اسس جديدة ، بأن يدمج الانسان فيها ..

على ان غزو الانسان من جديد بهذه الطريقة ، فى داخل الماركسية ، أدى بسارتر الى ارساء قواعد « علم انسان ثقافى » صحيح وحقيقى ، يكون من شأنه تبرير وجود الحرية تبريرا عميقا ، باعتبار أن الحرية مولودة اصلا « اولانية » ، داخل زمنية التاريخ المتكاملة الشاملة . والحرية عند سارتر ليست جوهرا ، وانما هى اتباع المجال الثقافى للمجال الطبيعى اتباعا لا مفر منه ، وبالاحرى : اتباع الانسان للطبيعة بالضرورة ، غير ان سارتر يترك جانبا فكرة الحرية المثالية والمطلقة ، ليتحدث عن حرية يصفها بانها « حرية محدودة بحرية » ، بحيث تصبح لدى كل فرد بمثابة « تقطيع أوصال يقبله الفرد » . والماركسية تتأرجح باستمرار بين النزعتين الطبيعية والانسانية، فى حين ان سارتر يختار اختيارا حاسما وينضم الى جانب النزعة الانسانية. فهو يريد ان يدرس المنطق الحى للفعل الانسانى ، ويستخدم فى هذا منهجا جدليا صوريا . يريد به ان يكشف عن الأسس البنائية الأولية للفعل الثورى (البراكسيسى) ، لا بقصد اعادة تجميع كل متكامل من واقع عناصره ، اذ أن التاريخ ليس هو الكل المتكامل ، بل انه تكميل تكاملى يأخذ طريقه ويصنع نفسه أولا فأولا ..

بهذا لا يمكن ان يكون « نقد العقل الجدلى » هذا بناء مثاليا لمفهومات معينة ، ولا اعادة تشكيل للتاريخ ، ولا فلسفة للتاريخ . بل هو بحث يستهدف القاء ضوء على ما يجعل التاريخ مفهوما عقليا ، يفهمه الانسان ليستخلص منه ، « عقلانية تاريخية » تأتى اليوم لتحل محل العقلانية التحليلية الوضعية ومما لا شك فيه هنا ان الأسس المطلوب الكشف عنها اسس مجردة صورية، أو تجريدية تصويرية ، لكن كل تفسير تاريخى لابد وان تحتويها هذه الأسس بصفتها « عقليته » . هذا المنهج « التراجعى » هو الذى يسمح بالتأليف التقدمى ويجعله مشروعا ، ذلك التأليف الذى يأتى بعد ذلك ، والذى تسقط الماركسية المبتذلة السطحية تحت اقدامه صريعة قتيلة ..

وعلى هذا فان سارتر قد ظل مخلصا لآرائه الاساسية التى كان قد عبر عنها فى كتاب « الوجود والعدم » . والمعطى هنا هو التمييز بين الانسان ، وهو ما اطلق عليه الموجود « من اجل ذاته » ، والعالم وهو « الموجود فى ذاته » ، بمعنى ان كل فرض نفرضه بشأن طبيعة « الموجود فى ذاته » لا يمكن الا أن يكون فاسدا خاسرا ، لاقيمة له ، ويكون بالتالى « ميتافيزيقيا » . على أن المعرفة هى نمط معين من العلاقة بين الانسان والعالم ، وحيث لا وجود

لهذه العلاقة لنا ان نتساءل : ماذا بقى علينا ان نعرف ..؟ ويحدث لسارتر احيانا ان يطابق بين « الموجود فى ذاته » وبين الجمود الجمادى ، الأمر الذى يتضمن نوعا من جدلية تنشأ داخل « الموجود فى ذاته » ، كما يتضمن تقدما بالنسبة للكتاب الذى سبق ان اخرجه سارتر . وهنا يرى سارتر ان العمل نفسه ليس شيئا آخر غير نمو الحاجة ، وهناك أساس ديالكتيكى للفعل المفرد ، بدونه لا يمكن فهم اى ديالكتيكية تاريخية ـ فالعمل ـ كما هى الحال عند الفيلسوف فويلمان(١) هو « المفهومية التكوينية » ، وكل تفكيرية اخرى لا يمكن الا ان تكون مكونة . وهكذا يتعين على العقل الجدلى (الديالكتيكى) المتكون ان يعود الى اساسه ، واساسه هذا حاضر دائما ، ولكنه يختفى دائما باعتبار ان العقلية التفكيرية التكوينية ـ او المكونة هى العمل ..

ويمتد البحث الى الانسان الشامل ، فحيث ان موضوع هذا البحث هو الانسان المفرد فى الحقل الاجتماعى ، فانه ـ اى البحث ـ يدرس الحاجات والرغبات والأحاسيس او الافعال بقدر ما يدرس المقولات الاقتصادية .

الا ان هدف العمل هو اشباع الحاجة فى مجال الندرة . وهكذا يكون صراع الطبقات هو المفسر للتاريخ . لكن لابد هنا من تفسير صراع الطبقات نفسه . هنا يقف سارتر موقف الضد من ماركس ، حيث يريد البحث عن مصدر الشر ، وحيث يريد تفهم معنى العنف . وهو يفعل هذا بأن يوضح ان العنف « ندرة او استثناء مدخلة داخليا » . والندرة ، او الاستثناء ، هى النفى ـ او الانكار ـ فى البدء ، وكل الحاجات لا يمكن اشباعها . ومن هنا كان الصراع فمتى وجدت الندرة او الاستثناء كان التاريخ لا انسانيا ، والندرة هى التى تتسبب اساسا فى هذه الظاهرة اللعينة من التاريخ ، حيث يرى الانسان ان عصارة عمله قد سرقت او شوهت بفعل البيئة التى يضع نفسه او يوجد نفسه فيها . معنى هذا ان وجود كل منا فى عالم الندرة او الاستثناء يصبح بالنسبة الى الآخرين « عدم وجود » ، او يخاطرون بالنظر اليه هكذا . والعيش فى هذا معناه « انتظار حياة أخرى » ، والندرة هى التى تحدد وجود المجموعة ، او الجماعة بطريق « فوائضها » . انها تصنع « الآخر الغير » لكنها تصنعه وتجعل منه « ضد انسان » . بهذا تكون امكانية العنف معطاة فى جميع العلاقات الانسانية ، بما فيها الصداقة والحب . وعجز الانسان عن الفعل يتسلل الى الشىء الذى تم صنعه ، والذى يصبح نوعا من

---

(1) Vuillemin

جمود لا وجودى ، يقضى على الحرية ولا يجعل منها جرية عملية يتمتع بها الانسان . هنا يبقى سارتر على التمييز الماركسى بين التموضع والاغتراب ، لكنه يفسر الاغتراب من خلال وصفه لنشأته ابتداء من صورة معينة من التموضع تربط الحرية بعجلة الضرورة .

ودور العنف لا يقف عند هذا الحد ، بل هو مطلوب فى داخل الجماعة وبالعمل الجماعى ؛ لأنه يمثل الرابطة بين الحريات العاملة . والجماعة تنشأ وتتعدل وتتجمع على هيئة كل شامل ، وهذا يحدث باستمرار طبقا وتبعا للأهداف المطلوب والمفروض التوصل اليها . فالعمل المشارك للجميع مطلوب وضرورى ، ومنع الانقطاع والقطيعة وتجنبهما ضرورى ، والعنف يأتى كبناء اساسى ينتشر فى الجماعة ، بحيث يصبح حق الموت والحياة من اولى المبادىء التى يرتكز عليها العنف . فالحرية المشتركة يمكن ان تتحول الى قوة غاشمة حتى تظل عامة ، والارهاب يصبح واجب الأخوة ، والقسم المعلن أو المستتر هو تحويل الارهاب الى شيء مادى ، وان أقسم معناه ان اطالب الآخرين بقتلى اذا حنثت . . ذلك اننا اخوة مادمنا نصبح أبناء انفسنا نحن بعد الفعل الخلقى ، او القسم . اى ان « الارهاب ــ الأخوة » هو حق الجميع من خلال كل فرد على كل فرد . والغضب والعنف معاشان فى آن واحد كارهاب تجرى ممارسته على الخائن فيما بين « جلادين عموميين »(٢) . وكل سلوك داخلى للفرد ، وللأفراد جميعا (الصداقة ــ الحب ــ الاخوة ، وكذا على قدم المساواة معها ، الغضب والافتراس فى الطريق العام على أيدى الغوغاء) يأخذ قوته الرهيبة من الارهاب نفسه . وبهذه الطريقة تتحول جماعة مندمجة فيما بينها الى جماعة ضاغطة بعضها على بعض ، فتنشىء قانونها وتعطى لنفسها لائحة للتعامل خاصة بها . « فالارهاب ــ الأخوة » تشريع . وبهذا لا يمكن حصر « الفضيحة » فى مجرد وجوب « الآخر العام » بل فى العنف الذى نتحمله ويهددنا ، اى فى الندرة المدخلة . لكننا حين نناضل ضد العدو فاننا نسوى بين أنفسنا وبينه ، ونفهم جوهر العدو ــ اى ــ الآخر ، وذلك بطريق العمل أو الفعل الذى نمارسه لكى ندافع عن انفسنا ضده ، اى ضد جوهره . فالفهم حقيقة مباشرة للتبادلية . ولكى يكون هناك تفهم عقلى للفعل البشرى ، لابد من فهم جميع النضالات ، وجميع التعاونات ، وجميع الخيانات ؛ كلها ، باعتبارها نتاجا تجميعيا لجوهر كلى شامل . هذا

---

(٢) Lyncheurs الغوغاء الذين كانوا يحكمون على الخائن فى الطرق العامة بالاعدام فى « الولايات المتحدة » وكانوا يعدمونه فى الحال .

ما سوف يثبته جزء ثان من مؤلف سارتر ، يأتى ليكمل المنهج التراجعى بطريق التجميع التقدمى ، ويصف كيف تتعارض وتتكون الأسس الأساسية فيما بينها لتؤدى الى هذا التكميل الشمولى فى الزمن الذى يطلق عليه اسم « التاريخ » .

ومن ٨٠٠ صفحة مركزة كتبها سارتر فى هذا الموضوع ، كلها مليئة بالمعانى ، دقيقة متشددة ، لم يكن فى الامكان الا استخلاص موضوع أساسى هو الندرة او الاستثناء والقوة الغاشمة . غير انه ليس من المؤكد أن الندرة تأخذ فى اعتبارها كل انواع العنف . فالغضب ، والنضال ، والانانية ، كلها فى نظر سارتر مشروعات للانسان ، لكنها مشروعات تفرضها حقيقة خارجية وتجعلها أمرا ممكنا ، بل وضروريا .. اذ ليس هناك « داخلية » حقيقية للخطأ . ويمكننا ان نتساءل عما اذا لم تكن لهذه الداخلية جذور اعمق ، او شىء من هذا القبيل ، فى قلب الانسان ، وعما اذا كانت تلك الداخلية ؛ كما يثبت ذلك الفيلسوف ريكور ، لاتنبع من التكوين الخاص للفرد داخليا . واخيرا ، وعلى وجه الخصوص ، هناك شىء ، ناحية معينة ، تجعلها فلسفة سارتر هنا عسيرة الفهم .. تلك التى يعترف بها سارتر نفسه حين يتساءل: كيف يمكن للتاريخ – وهو هذا التكدس للمصائر الفردية – ان يصبح بالنسبة لنا كحركة شمولية تكاملية ؟ خاصة وان العالم يتم فيه تفسير كل شىء فى نهاية الأمر باللجوء الى جوهر الفرد ومظهره ؟ كيف تتفق استمرارية معنى التاريخ كما يصورها كتاب « نقد العقل الجدلى » مع الزمن المتقطع ضرورة كما وصفه هو فى كتاب « الوجود والعدم » ؟ ان سارتر هنا يرد على تحدى ميرلو – بونتى بجهد متوتر تشتم منه رائحة التناقض .. لكن مهما تكن الصعوبات فى هذا السبيل ، فالأهم ان سارتر يظل مخلصا لفلسفته عن الانسان ، والانسانية ، والتاريخ ، فى هذا العمل الفلسفى الضخم الذى قدمه محاولا شرح روح البشرية كما يراها . ولاحظ هنا انه لا يترك الـ « أنا » « والكوجيتو » جانبا ، حيث يرى ان العثور على الانسان من جديد يحتم اعادة ادخال « الجوانية » فى الجدلية الفلسفية ، مذكرا ايانا دائما أبدا بالبعد الوجودى فى كل ما يتناوله بالدراسة فى علوم الانسان . أو كذلك كما يقول سارتر نفسه ، اذا كان الانسان « قد أصبح وسيطا » بالأشياء ، فذلك بالقدر الدقيق الذى يضع الانسان به الأشياء موضع الوسيط ايضا . فهو يؤكد اذا ان الوجودية ليست اليوم الا كنيسة صغيرة فى داخل النظام الكنسى الماركسى ، وبحثا جزئيا فيها . لكنه يضيف الى هذا انه حين نعيد الماركسية الى نفسها نجدها وقد اصبحت أساس كل بحث .. الا يعنى هذا بطريق غير مباشر أن سارتر هنا – فى الحقيقة – يعمل على تفجير الماركسية من الداخل ؟ .

المراجـــع

SARTE (Jean-Paul), L'être et le néant (Gallimard).

— La critique de la raison dialectique (Gallimard).

— Situations (I-VII) Gallimard).

Sur Jean-Paul Sartre :

AUDRY (Colette), Sartre (Seghers).

BEAUVOIR (Simone de), L'existentialisme et la sagesse des nations (Nagel).

BRETON (Stanislas), Situation de la philosophie contemporaire (Vitte).

DUMERY (Henry), Foi et interrogation (Téqui).

JEANSON (Francis), Le problème moral et la pensée de Sartre (2e éd., Le Seuil).

JOLIVET (Regis), Sartre ou la théologie de l'absurde (Fayard).

LACROIX (Jean), Marxisme, existentialism, personnalism (Presses Universitaires de France).

-- L'échec (Presses Universitaires de France).

MOUNIER (Emmanuel), Introduction aux existentialismes (Denoël).

VARET (Gilbert), L'ontologie de Sartre (Presses Universitaires de France).

WAHL, (Jean), Les philosophies de l'existence (Colin).

فيلسوف العواطف :
ميشيل هنري*

عندما ظهرت مؤلفات الفيلسوف ميشيل هنرى ، عن جوهر التجلى الخارجى وعن الجسد ، قيل بحق ان مفكرا جديدا قد ظهر ، واطلق البعض عليه اسم برجسون الجديد ، قارىء هايدجر الذى تحرك فى فلك هذا الأخير منتقدا اياه ، ومتخطيا حدود فكره . وعلى كل ، فهنرى يقترح علينا فلسفة « شخصية » أصيلة فى نوعها ، ذات روحانية عالية وفنية عظيمة ، قد ترجع صعوبتها الى الموضوع الذى يدرسه فى ذاته ، لا الى أساوب الكتابة ؛ حيث جاء هذا الأسلوب واضحا دقيقا . فالسيرة التى سار عليها هنرى كفيلسوف تبدأ عند هايدجر وتنتهى عند « ميترايكلرت » يسيطر عليها ايمان الفلسفة والتصرف ؛ وتجىء بمثابة بحث خالد فى الحياة النفسية لعصرنا هذا .

يرى ميشيل هنرى بادىء ذى بدء أن الفلسفة تهلك حين تترك نفسها تحت اغراء « الموجود » ـ أو ـ كما يقال اليوم ، الموجودات الفردية . بمعنى أن حركة الانتباه الى الموجودات الخاصة قد أعقبت البحث الأولى عن الوجود . وكان فى هذا سقوط محتوم لها ، لأن الموجود يخفى عنا الوجود . ونحن نعرف أن المشروع الرئيسى لهايدجر هو هذا : اعادة الاهتمام بعلم الوجود العام (الانطولوجيا) وراء علم الميتافيزيقا نفسه . . ولكنه رأى أن هذا الوجود الذى هو أساس الظواهر لا يستطيع أن يظهر بنفسه رغم كونه أفق كل ما هو موجود ، ولذا يظل خافيا . أما عند هنرى ، فهذا صحيح بنسبة جزئية فحسب ، لأن كل معرفة هى « تخط للذات » بمعنى أنها حركة تخط نحو الموضوع . والوجود الشامل هو الذى يكشف عن كل موجود من الموجودات الخاصة ، وهو الذى يحدد بذلك كل حركة من حركات التفكير . لكن هل الانسان كله قائم فى المعرفة ؟ هذا الوجود ـ وهو أساس كل ظهور ـ الا يستطيع

* Michel Henry

الظهور مباشرة ؟ الا يمكن ان يصبح جوهر الظهور قادرا على أن يكون واضحا بنفسه ؟ ان ميشيل هنرى يرى أن فى المستطاع أن تقول ضد هايدجر انه اذا كانت المعرفة العقلية « تخط للذات » ، وبالتالى مفارقة لها ، اى اقامة مسافة بيننا وبين الوجود ، فان التجاوب العاطفى يكــون مباطنا ؛ لانه تطابق بين الوجود ونفسه .

على أن موضوع الذات ــ يقصد الـ « أنا » ، يدفع بنا بالضرورة نحــو وجود هذه الذات ، هذا الـ « أنا » . وعلى كل ، فان الحقيقة البشرية حقيقة مميزة ، تتمتع بامتياز كونها قادرة على فهم الوجود . وفهم الانسان للوجود بهذه الطريقة هو الحقيقة الأساسية التى تحدد وجود الانسان فى صميم جوهره . وهذا ما تعبر عنه ميزة اللغــة : فكل كلام لا ينطق به الا ارضية حديث « أكثر بدائية » ، هو حديث الانسان والوجود . وبذلك يمكن ايجاد حل لهذا الموضوع/المشكلة ، مشكلة الوجود عندما نجد حلا لمشكلة الـ «أنا» ويمكن أن نعترض على هذا بأن نقول ان الذات لا يمكن ان تدرك نفسها ، وانها لا تعرف نفسها الا باعتبارها موضوعا . وهذا صحيح بالنسبة للمعرفة . لكن فيما وراء المعرفة ، أو خارجا عنها ، هناك حضور أمام النفس هو بالدقــة حضور الوجود ازاء نفسه ، أو ظهوره المباشر وفى الحال : الباروزى(١) الوصول النهائى (٢) . فالوظيفة الوحيدة للذات ليست ان تضع خارج نفسها موضوعات ما بل هى أكثر من ذلك : انها تستهدف اظهار الذات أمام نفســها ، وهو أساس ظهور الموضوعات التى تلقيها أمامها . هذا الاحســاس البدائى هو الشرط الأساسى لكل ادراك حسى ولكل عاطفة ؛ هذه العاطفة مع الوجود ، التى كان الفيلسوف مالبرانش يضعها فى مقابل المعرفة عن طريق الأفكار ، هى التى يطلق عليها هنرى اسم : التجاوب العاطفى (٣) .

وفكرة التجاوب العاطفى هذه هى نفسها فكرة « الاستقبال » . ولذا فان نظرية هنرى عن الحياة النفسية الداخلية هى بعينها نظرية تقبــل النفس للموضوع . أو بالأحرى فان التلقائية نفسها قائمة فى هذا التقبل . أما المعرفة فانها تتجه نحو شىء آخر : لأنها اتجاه قصدى (٤) ، أما التجاوب العاطفى فليس

---

(١) Parousiae

(٢) من اليونانية Parousie الوصـــول وفى اللاهوت المسيحى عودة السيد المسيح بعد البعث وفى آخر الازمان ليحضر الحساب الاخير ، محاســبة البشر على اعمالهم فى الدنيا .

(٣) affectivité

(٤) "intentionnel" نسبة الى intention نيه ــ قصد ــ تفكير سابق على الفعل

قائما فى الاتجاه نحو الشيء بقدر ما هو قائم فى ادارة ظهره للموضوع . وان امكننا وصف هذه النظرية بانها نظرية المباطنة ، او نظرية التقبل او الاستقبال فاننا نستطيع كذلك وصفها بانها نظرية « فقر الموضوع » ؛ بمعنى أن الانسان لا يتلقى كل غنى وكل ثراء الا من نفسه ، باعتبار انه قادر على تقبل نفسه ، والبنية الاصلية الاولى للتجاوب العاطفى هى المباطنة ، او ، العاطفة الذاتية الصادقة . وهكذا يكون شرط تجلى الجواهر هو علاقته بذاته وحدها ، بعيدا عن كل سبب خارج عنه ، هذه العلاقة تعبر عن امكانية الجوهر فى ان يتجاوب مع نفسه ، وهى مطابقة تماما لقدرته على تقبل نفسه . والتجاوب العاطفى ليس شعورا او عاطفة جزئية ، بل هو شرط كل شيء ، انه لا يشكل محتوى ما لتجربة بعينها ؛ بل هو الاطار العام لكل تجربة ممكنة . وهو يتميز عن الحساسية باعتبار أن هذه تمثل القدرة على الاحساس بشيء ما ، فى حين أن التجاوب العاطفى عبارة عن احساس الانسان بنفسه ، وعاطفته بذاته . وهذا التجاوب هو جوهر الـ « أنا » ، والأنانة (٥) . ومن هنا يكشف لنا هذا التجاوب عن جوهر الوجود ، وما هذا الجوهر الا تجليه أمام ذاته ، وهو أيضا مباطنة لنفسه وثقيلة لذاته . واصل الجوهر هو عزلة ما يكون حاضرا امام نفسه .. والمطلق لا يكون بالضرورة هذا الأفق الذى يحرك المعرفة ، بل هو الوجود البدائى المباطن للذات ، والذى يتطابق مع الحياة اذا كانت الحياة هى هذا التجلى الذى يؤثر فى نفسه بنفسه ، أو ، هذا الوصول النهائى ؛ « الباروزى » .

وهذا التجاوب العاطفى هو الكشف عن الوجود كما يظهر امام نفسه فى سلبيته الأولية الأصلية ازاء ذاته ، وفى اندفاعه العاطفى . وهى — باعتبارها المصدر النهائى للمعرفة وللفعل سواء بسواء — لا تستوعبها المعرفة ولا الفعل فهى المطلق الحقيقى ، أو كذلك ، « الله فينا » . وهو ليس حرا ، وافتقاره الى الحرية هو أساس كل شيء ، حتى الحرية ، تماما كما ذهبت الى ذلك الأديان التى تقول « بالعفو » و « القضاء والقدر » . ووجود الشعور ليس فى الواقع شيئا آخر غير استحالة تحرر الانسان من ذاته ، واستحالة تجميع ذاته . وهو على عكس المعرفة باعتبارها حرية و « تخط للذات » ؛ فان التجاوب لا يعرف التراجع ، فالتراجع عنده مستحيل . لان العاطفة — كما يقول هنرى نفسه — هى الهبة التى لا يمكن أن ترفض ، وهى جوهر مالا يمكن ابعاده .. وعجز الانسان حيال التجاوب العاطفى ليس شيئا آخر غير عجزه

---

(٥) ipséité كون الانسان هو أناه هو لا اى انا اخرى .

امام الله ، لا بمعنى أن الها خارجا عنا ويمثل فعلا مطلقا يوجهنا ويقودنا ، بل بمعنى أن الوجود هو الذى يكو نسلبيا من الاصل حيال نفسه . وبهذا يعتبر الألم هو جوهر التجاوب العاطفى ؛ لأن العاطفة فى الألم تشعر بذاتها فى سلبيتها المطلقة امام نفسها ، انها تجربة الانسان مع نفسه باعتبار انه قد استسلم أمام ذاته ليصبح هو هو ، وكما لو كان يحمل ثقل وجوده على كتفيه . فالوجود يتجلى امام نفسه أصلا فيما يسميه هنرى « تأليم النفس بالنفس » (٦) لكن يلاحظ أن هذا التالم شيء غير الالم (العادى) ؛ لانه يتم فى ظهور الاحساس المشاعرى فجأة حتى فى تمتعها ، أى فى حبورها ؛ فالكينونة معناها ظهور الذات للذات ، وبحضورها فى نوع من « الباروزى » الحضور الاخير ، او الوصول الأخير عند حساب الآخرة الذى يشوبه نوع من الدهشة المحببة . والحبور الفرحى فى أقصى درجاته يتولد من الالم فى أقصى درجاته ، لأن كلا من الحبور والألم متطابقا ؛ فالتالم فرح أو حبور ، لانه يتحقق حين يتقدم الكائن لنفسه، كما أن الحبور الفرحى يتالم ؛ لأنه يتحقق فى تأليم النفس بالنفس . وهكذا تصبح الوحدة المشكلة بين التالم والحبور الفرحى هى وحدة الكائن نفسه .

هذه الأنانة ، التى تكون فيها الـ « أنا » هى هى لا غيرها هى حضور الانسان أمام ذاته . . وقد سبق للفيلسوف مين دى بيران أن نعتها بانها شعور بالمجهود او بالحركة .·. لا يقصد الحركة الخارجية ، بل الحركة الأولية الاصلية ، حركة ذاتية تكون بمثابة القوة ، وهذه القوة حين تجرى ممارستها هى قوتى أنا ، فهى « أنا » و « أنا » هذه هى ذاتيتى ، وهى ليست شيئا آخر غير جسدى : هذا بمعنى أن الحركة التى تحس بها مباشرة وداخليا ، انما هى الفعل الأصلى للجسد الذاتى .

وتستمر فلسفة ميشيل هنرى على هذه الطريقة ؛ ففى مقابل ديكارت، يدخل ديكارت الجسد فى دائرة الوجود الذى هو وجود الذاتية . ان جسدى هو « أنا » ، و « أنا » أو الجسد الذاتى ليست شيئا آخر غير الاحساس المباشر بالحركة ، الشعور الذى لا تصحبه اية معرفة للوسائل أو المعدات التى أحرك بها جسدى الموضوعى . والشيء الصحيح هو تجربة المقاومة ، ما يسميه بيران « المقاوم المستمر » وهذا العنصر المقاوم الذى يتعارض باستمرار مع جهدى الداخلى هو الحد الذى نجده دائما كحد نهائى ، وكذا نقطة ارتكاز العمل الذى نعمله . وهو يشكل أساس الواقع ، وتحديد الحقيقة ، على انها

---

(٦) se-souffrir soi-même كون الانسان يتالم بنفسه ومن نفسه وبمحض رغبته ويؤلم نفسه نفسيا او روحيا او حتى فسيولوجيا .

الشيء الذى يقاوم ، تحديد مسبق . اذ أن الكيان الذاتى للحركة هو الذى يضم التأكد بان حقيقة الدنيا فينا . وكل معرفة موضوعية ــ وكل علم ، يجد أساسه فى تطابق المعرفة مع نفسها . وكينونة الموضوع هى ما أستطيع التوصل اليه بشرط حدوث حركة معينة . وحيث ان تلك الحركة عبارة عن خاصية للوجود الانطولوجى لجسدى ، فان كينونة العالم هى التى استطيع التوصل اليها ؛ فالجسد يظهر كامكان ، او كاحتمال امكان المعرفة عامة . وهو امكانية حقيقية محسوسة ، ملموسة ، بأن العالم معطى لى أنا . والكيان الأصلى للجسد الذاتى هو معرفة للعالم فى عدم حضوره ، كما أن كينونة الذاتية المطلقة معناها الحضور حيال الأشياء داخل الوجود الأصلى امام الذات . وتخطى الذات فى المعرفة تتكون على أساس مباطنة العاطفة ، وهذه « الأولانية » التى للتجاوب العاطفى ، وارتباطه بالمطلق ، هذا التطابق بين كينونة الذاتية وكينونة الجسد ، بين الاحساس بالكيان والحياة ، هذا التطابق هو الذى تتكون منه جدية الوجود . ويذكرنا هذا بما قاله الشاعر رامبو من امر مؤكد تماما ، الا وهو « أن الأجساد سوف تحاكم » ، وهذا القول هو المسيحية بعينها . ورغم أن هنرى يدور حول الأصل الهللينى لمثل هذه الأفكار ، نجده لا يقيم أية معارضة بين الجسد والروح ، أو بالأحرى نجده يؤكد التعارض بينهما على مستوى الوجود ومستوى القيمة ، وباعتبارهما شكلين للسلوك الأخلاقى . لكن على المستوى الانطولوجى نجده وقد فرض هو بنفسه هذا الجسد المطلق الذى يكون جزءا من ذاتية الـ « أنا » ، تلك التى « سوف تحاكم » .

ان تقديما سريعا وجافا لمثل هذه الفلسفة لا يمكن أن يعطى للقارىء فكرة صحيحة عن اهمية وقيمة هذا النوع من التفكير ؛ فهنـاك فلاسفة يكتبون الكتب الكثيرة ، وهناك آخرون يقدمون أعمالا فلسفية ، وميشيل هنرى ، مثله مثل نابير وريكور هو أحد هؤلاء الذين قدموا لنا اعمالا اصلية . ذلك انه ، بتعميقه للأمور وتحليله للمشاعر ، يعرف كيف ينفذ الى اعماقنا نحن ، وباعتبارنا نحن كشفا عن الوجود ــ الأمر الذى لا يعنى أن من السهل أن تقبل هذه المعرفة المطلقة للذات بشفافية تامة . أليست هناك ثنائية مؤكدة فى النفس البشرية ؟ ان كلمة « التألم » لا بد وأن تضم فى طياتها نوعا من الالغاز . صحيح أن من الطريف ان نثبت وجود وحدة متماسكة بين التألم الانسانى مؤلما فى اغلبه ؟ أو ليست فى البشرية حالات من الفشل التى لا تضم من الحبور شيئا ؟ او ليست هناك أخطاء وثغرات للحضور ، لحضور الذات أمام الذات ؟ صحيح ان المطلق مؤثر ومؤلم ، وأن تأثيره وايلامه هذا راجعان الى جوهر المطلق .. لكن هل يكفى التجاوب العاطفى لدى الانسان لاظهار هذا الجوهر ؟

المراجع

HENRY (Michoel), Lejeune officier (roman) (Gallimard).

— L'essence de la manifestation (2 tomes) (Presses Universitaires de France).

— Philosophie et phenomonologie du corps (Presses Universitaires de France).

التجـــربــة الميـتافيـزيقيـة
للفيلسوف : جان ڤال *

جان ڤال فيلسوف ، شاعر ، ومؤرخ للفلسفة ، يحتل مكانة كبيرة فى الجامعة الفرنسية . . تتلمذ أولا على كل من أفلاطون وديكارت ، وظل يدين اليهما حتى النهاية ، ولو انه قطع صلته تماما وبمحض ارادته بالتقليد الفلسفى المثالى ، ثم تحول الى الفلسفات « الكثرية » التى انتشرت فى كل من انجلترا وامريكا ، فتركت فيه اثرا عميقا . كان عنوان كتابه الأول « نحو العينى » . لقد كتب ڤال هذا الكتاب عام ١٩٣٢ ، ليدرس فيه على التوالى فلسفات كل من وليم چيمس ، وهوايتهيد ومارسيل ، دراسة أوضحت تماما الاتجاه الذى يسير فيـــه تفكيره . كان هذا الاتجاه ينحصر أساسا فى التنـــديد بأخطار التصورات . والسير قدما نحو العينى فحسب . وكان ڤال فى هــذا محللا اتصف تحليله بالنفاذ ، كما اتصف بالقدرة على التمييز بين مختلف تيارات الفلسفة المعاصرة . كان احسن من نفذ الى فكرة الوجود دون أن يكون وجوديا ودون أن يكون « هيجليا » ، كتب « شقاء الوعى الشعورى فى فلسفة هيجل » يفسر فيه تفسيرا وجوديا فلسفة هيجل الأولى ، حين كان هيجل ما يزال فى ريعان شبابه الفلسفى . وأوحى اليه هذا التفسير بالجزء الأكبر من أعمـاله الفلسفية التالية . ودون أن يكون مسيحيا ، نشر كتابه الضخم عن « دراسات كيركجاردية » ، يكشف فيه كشفا مذهلا عن حقيقة التجربة الدينية ، وبكثير من الذكاء و « الجاذبية » اللذين يدفعان القارىء الى أن يتساءل أحيانا : الى أى مدى يمكن ان تكون هذه الأفكار أفكاره هو (أى المؤلف) . . ذلك ان جهود ڤال دائما تتلخص فى « العودة الى التجربة » ، الى تجربة تفتح الطريق أمام « الموضوع » ، وأمام الآخرين ، وأمام « نحن » لها وجود مثير ومليء بالحياة .

ومن هنا يرى ڤال ان الشعراء وأهل الفن على نفس درجة الأهمية من الفلاسفة . . وما من عجب اذ نرى أن أساتذته المفضلين دائمـا هم الذين يسميهم « الشعراء الفلاسفة » من أمثال رامبو ، وفان جـوخ ، وريلكه ،

* Jean Wahl

وسيزان ، باعتبارهم جميعا « منابع فلسفية » . ولا غرو فى هذا اذا نحن علمنا انه ينتمى هو الى هذا النوع ، وانه كتب ضمن ما كتب مجلداً من أشعار منحه عنوان « معرفة دون معرفة » ، تتلخص فيه كل فلسفته . ولنلاحظ هنا أنه ما من أحد قبله ولا شك قد جمع بين هذا التحدى للذكاء ، وتلك الدقة العقلية ليقدم لنا فى آن واحد معنى الوجود الذى يفلت منا ، وليعرفنا بالرغم من كل شىء بهذا الذي لا يمكننا الا ان نقترب منه فقط أو نستشعر وجوده. هنا تقع فلسفة ڤال عند نقطة لا يمكن تحديدها ، حيث يجتمع معا كل من التصوف والشك .. نقصد نوعا معينا من التصوف ، ونوعا معينا من الشك. لهذا نشر هذا الفيلسوف عام ١٩٦٣ كتابا عنوانا : « بحث فى الميتافيزيقا » ، وهو بحث من نوع خاص ، بحث ينم عن اطلاع واسع واسلوب تأثرى خاص ، بوسعنا أن نستشف منه موقفا له أمام الحياة . فهو يقول : « ان الفلسفة حقا» هى معرفة نفسك وانت فى العالم ، وهدف الفيلسوف هنا هو أن يدفع بنا الى هذا الاتصال الخاص مع الواقع . . اى مع الحقائق الكثيرة والمنوعة ، تلك التى يتعامل واياها هو . .

كانت جهود ڤال دائما موجهة نحو الكشف عن كل ضمنى ، أو عن كل ما يخفيه ، اى تفكير عميق أو عظيم . وهذا « الضمنى » لا يمكن ان يكون شيئا آخر غير « الحدس الأصلى » الذى قال عنه برجسون اننا نحاول طوال حياتنا أن نتحدث عنه لنحاول الاقتراب منه ، نظرا لاننا لا نستطيع اللحاق به فى حالته الاصلية . وجان ڤال يطلق على هذا الحدس اسم « التجربة الميتافيزيقية » ، وقد ظهر عام ١٩٦٥ الكتاب الذى يحمل هذا الاسم ، والذى يمثل اصدق ما كتبه واكثر ما قدمه من تفكير شخصى يوحى بافكار كثيرة . ونستطيع أن نتابع فيه نفس نظره الثاقب ، وتاخذنا الدهشة عندما نشاهد فيه جميع المفكرين الكبار يتبادلون الحوار من اعلى قممهم . لكن فيما وراء — أو بالأحرى — فيما قبل هذا ، نجد كل ما يجعل من فلسفة ڤال فلسفة لها قيمتها ، وهو يجعل الفلسفة فلسفة . واذا كان برونشفيج قد قال عن كتاب وليم چيمس المسمى : « تنوع التجربة الدينية » أن اسمه يكفى لانكار ما جاء به لانه يصعب حقا أن تؤدى تجارب متنوعة ، لا يوجد بينها فقط لقاء الى أن تثبت شيئا ما ، فان هذا يعنى عند برونشفيج أن نرد كل أنواع التجارب الى النمط العلمى . لكن ڤال يقول بعكس ذلك حين يقرر انه لا توجد تجربة واحدة ، بل توجد تجارب ميتافيزيقية عديدة . ولا شك فى ان هناك أنواعاً من التوالى أو التتابعات بين التجارب الميتافيزيقية ، كما حدث مثلا فى الفكر القديم ، ولنذكر على سبيل المثال ما فعله أفلاطون ، اذ انه ظل حتى وفاته يتابع

الحوار بين بارمنيدس وهيراقليطس ، ولنذكر أيضا ما حدث ابتداء من ديكارت وما تبع ديكارت من فلسفات كانط وهيجل وغيرهما ، فاننا نجد عند كل هؤلاء تجارب تتجاوب فيما بينها وتتابع . لكن هذه التتابعات لا تسمح بأن نتبنى فكرة هيجل القائلة بأن تاريخ الفلسفة نوع من النقاش الكبير بين الروح ونفسها .. وعند ڤال ، تعتبر فكرة وجود تاريخ عقلى لكل الميتافيزيقا فكرة خاطئة ومجردة ؛ لأن التجربة الميتافيزيقية ليست تجربة واحدة ، بل تجارب متعددة ..

هذه التجارب متباينة ، وهى تظهر بالتقريب وبصورة أولية بصفتها تجربة الوجود وتجربة العالم وتجربة المطلق .. ويقدم ڤال أمثلة كثيرة لفلاسفة كبار أفادوا من هذه الصورة أو تلك من صور هذه التجارب . وهو هنا يجد الحلول ولكنها لا ترضيه ؛ لأن الوجود ربما لا يكون الا تجريداً لغوياً ، وكما قال كانط ، نحن لا نستطيع ان نجمع فى اطار تجربة موحدة مجموع الكون ونحن لا نجرب المطلق . فهل يتساءل الانسان عما اذا كان ما يضيء لنا الطريق بصورة أحسن هو أن تكون التجربة الميتافيزيقية إيجابية او سلبية ؟ لا شك ان الفلاسفة بوجه عام قد آثروا النشاط الايجابى ، لكن هناك آخرين لايقلون عنهم ممن فضلوا السلبية والتلقى . وڤال يميل الى هؤلاء السلبيين المتلقين لتجارب غيرهم ، بل ويريد ان يكون واحداً منهم . وهناك عبارة قالها نوفاليس وكتبها بالفرنسية ظلت تلح على جان ڤال وكان معجبا بها تماما ، وهى : « أن تترك نفسك للأمور تجرى كما تجرى ، فان فى هذا الفضيلة .. » ورغم ذلك نجد ڤال لا يستطيع انكار النشاط الايجابى الذى تمارسه الروح ، وهذا التعارض من ترك الأمور تسير كما تسير بالنسبة لك وبين ضرورة ممارسة الروح لنشاطها .. هو ما يمثل فكرة ڤال المضيئة . فمعنى الوجود عنده هو أن تحيا بتوتر شديد التجربتين معا : تجربة المسافة وتجربة الحضور . وبدلا من أن تتخطى المتعارضات فى صورة تجميع لها ، فانك تستطيع ان تفعل ذلك فى صورة تلازم بين المتعارضات والجمع بينها وجها لوجه . ومن هنا يكشف جان ڤال عن الأسرة الروحية التى ينتمى هو اليها ، فهو جدلى ، لا بالتجميع ، بل جدلى بالتوتر . وباسكال ونيتشه من تلك الأسرة .. وكيركجارد كذلك ، وهو الذى شاء أن يؤكد قيمة التناقض ضد النسق عند هيجل ، وبرودون الذى وضع التوازى بين المتعارضات فى مواجهة التاليف الماركسى ..

هكذا يتكشف المعنى العميق للتجربة الميتافيزيقية تدريجا ، ومن المؤكد انها تختلف فى محتواها ، ولكنها فى ذاتها ــ وهذا ما يسمح باستخلاص حدودها المحددة ــ تجربة دون موضوع ، تجعلنا نعود الى الذات . وهى فى الواقع شكل

من أشكال الوجود الخاطئ . فالانسان الذى يمتلك تجربة ميتافيزيقية يمثل هو نفسه هذه التجربة ، والميتافيزيقية لا تغذى نفسها بنفسها ، ولا تتغذى على نفسها ، بل تتغذى على تجارب خارجة عنها تكون اما فنية ، واما علمية واما دينية . . . وفيلسوف الميتافيزيقية هو ذلك الرجل الذى يجرب بنفسه تجارب الآخرين ويعيها فى درجة ثانية ويتساءل حولها ، وما هذه الا الصفة العميقة للوجود الانسانى ، اذ ان الانسان هو الذى يضع نفسه موضع التساؤل . فالتساؤل هو بناء على ذلك الصفة المميزة للتجربة الميتافيزيقية ، وما ان يوجد وجود انسانى ، حتى يكون هناك تساؤل . والتساؤل هنا يكون هو نفسه داخل السؤال .

لكن التساؤلات كثيرة ؛ لان الفكر الكثرى عند جان فال يقول بمستويات متعددة للوجود ، وبالتالى ، بمستويات للتساؤل . وفال مفكر عقلى اكثر مما قد يتصور البعض احيانا ، فهو يتعرف مستوى متوسطا هو ما يمكن تسميته بمستوى تجربة الحقيقة . لذا نجده يستوحى المذهب التقليدى فى الحقيقة : الحقيقة على انها تمثل ، والحقيقة القدئمة فى القضايا المنطقية : ذلك الذى وجده عند كل من أفلاطون وارسطو وديكارت . . يستوحيه ويتأثر به ضد القول الآخر الذى نجده عند هايدجر والذى ذهب فيه الى أن الحقيقة حضور . لكنه قال بأن علينا أن نجعل هذه الحقيقة واقعية . وهنا يبين بدقة وحرص شديدين كيف أن قاعدة الحقيقة ربما تكون نوعا من قدرة الروح ودقتها وتشددها أكثر من أن تكون تجريدا . . وهو اذ يفعل ذلك يبين أيضا أنها - أى قاعدة الحقيقة - حكم . . بالمعنى الذى نستخدمه عندما نقول ان هذا الانسان « انسان كلمة » . . او قاض يحكم . . فقد كان باسكال يقول أن الحقيقة بلا حب تعنى عدم وجود الله . وكان القديس اوغسطين يتشكك كثيرا فى فكرة الحقيقة باعتبارها فكرة مجردة . وكان يقول ان من اهم الأمور أن يجعل الانسان من نفسه حقيقة ، اى أن يوجد ، ويخلق نفسه خلقا فى العلاقات الصحيحة مع العالم ومع الآخرين ومع الله ، اذ ماذا يمكن أن نسميه الكذب ان لم يكن رفض هذه العلاقات الحقيقية ؟ فالرجل الحقيقى هو معيار الحقيقة كما ذهب الى ذلك ارسطو فى آخر كتابه « الأخلاق الى نيوقوماخوس » حين قال ان الانسان الصادق هو المعيار الأخير للفضيلة .

لكن فال يهتم اهتماما خاصا بتلك الفكرة القائمة بان من الممكن ان تكون هناك اتصالات بالعالم فى مجال « الوجود السابق على الحكم العقلى » ؛ مجال ما هو فوق الحكم وفيما هو فوق ذلك ، حيث تتحقق هذه التجارب الغامضة أو الصوفية التى تجعلنا نذهب الى ما وراء الحقيقة ، او بالأحرى الى منطقة

ما فوق الحقيقة ؛ اذ انه توجد منطقة ما فوق الحقيقة ، ومنطقة ما تحت الحقيقة ، وهناك يوجد نوع من الصعود إلى قيمة ميتافيزيقية قريبة من التجربة الصوفية . ويوجد كذلك نوع من الهبوط بحثا عما هو تحت العينى الجسدى ودونه ، ذلك الذى يشكل هذا العمق الليلى ، أو هذا الثقل الشديد الموجود فى الطبيعة او تحتها . ونحن نعلم بما يكفى أن چان ڤال الشاعر يتصل بهذا وذاك . الم يثبت الكييه أن التجربة السريالية تطابق وتقابل التجربة الميتافيزيقية ؟ فالذى يحدث فى الحالتين هو أن تتصل الميتافيزيقا بالشعر . « وهكذا يمكننا أن نتمثل الميتافيزيقا وكأنها هرم يتقابل مع الشعراء عند سفحه وعند قمته » . ذلك ان كل معرفة تفترض عدم وجود المعرفة . وكل من نوفاليس وفان جوخ « منابع فلسفية » حقا ، وهما مصدران من الجائز أن يتعارضا ، لكن يكمل كل منهما الآخر . الا يتقدم العلم غالبا عن طريق استخدام نظريات متعارضة فى الظاهر ؟ أن الميتافيزيقا عند ڤال علم تتشكل فيه المتماثلات والمتعارضات دون أى اتجاه لتجميعها فى نسق تاليفى ، لكن قد نحاول المزج بينهما . ان النظريات العلمية يكمل بعضها بعضا . الا تصبح هذه الفكرة ايضا احدى الأفكار الرئيسية فى عالم الفلسفة ؟

المراجـــع

WAHL (Jean), Traité de métaphysique (Payot).

— L'expérience métaphysique (Flammarion).

فلسفة التجربة

كما يراها : ألفونس دى ويلهنز*

لا تتغذى الفلسفة على مادتها : انها اشعاع اكثر من أن تكون ينبوعا . ولقد حاولت ان ابين فى الماضى باى معنى يمكن أن تكون حوارا بين النظرية والوجود الفعلى . وحيث تكون نظرية مغلقة تصبح مجموعة من مفهومات فحسب ، وحيث تتوقف عن التراجع الى الخلف ، تجدها وقد اخذت تنافس الوجود ، فتفقد نفسها بنفسها وتضيع فى المتاهات . وما دام كل تفكير يأتى فى مرتبة ثانية ، فانها تفترض « معطى » يمارسها الفلاسفة بناء عليه . والمعطى هنا معناه تحركات البشرية خلال تطورها ، ومعناه العمل الذى يقدمه الناس. كان برونشفيج يقول ان التاريخ هو المعمل الذى يجرى الفيلسوف فيه تجاربه ومعنى هذا أن الفلسفة لا تخلق شيئا ؛ لأنها تفكير ينبنى على تجربة غير فلسفية . والتجربة كثرية تشمل الايمان الدينى والمعرفة العلمية والأعمال الفنية والقوانين والتشريعات وعمل الانسان فى الحضارة الخ .. والحضارة فكرة تعمل فى التاريخ ، تفكير يتجسد ويتحقق . وهذا التفكير هو الذى تطلق عليه صفه التفكيرى المسبق . فالفلسفة اذا تفكير من الدرجة الثانية ، تفكير يحكم نفسه ، ويملك نفسه ، ويعكس نفسه على نفسه . لكنها ــ اى الفلسفة ــ تهلك اذا لم تقدم لها التجربة مادة متجددة دائما ، وتفكير ما يفترض تلقائيته، وغير التفكيرى عبارة عن الغير بالنسبة الى التفكير ، والانسان لايعرف نفسه بنفسه اذا لم يعرف كذلك « الآخر الغير » . وهكذا تكون المشكلة الأولى فى الفلسفة مشكلة علاقة العقل بالتجربة ، أو كذلك الفلسفة باللافلسفة .

هذه هى فلسفة الفونس دى ويلهنز فى مؤلفه الواضح العميق : « الفلسفة والتجارب الطبيعية » ، الذى قدمه مشفوعا باهداء لذكرى موريس ميرلو ــ بونتى والذى لا يعتبر فى ذاته فلسفة لا تفترض مقدما أى شىء ، بل لاتفترض

---

* Alphonse de Waelhens

مقدما فلسفة ... ويعتبر دى ويلهنز مؤرخا عظيما للفكر الحديث : حيث يكرس احسن مؤلفاته لكل من هايدجر وبيرلو بونتى ثم عن طريق ذلك ومن خلال ذلك يسير قدما فى وصف فلسفته هو ، التى تستند قبل أى شىء آخر الى الظاهريات وتقبل تحليلاتها الرئيسية ، لكنها تنتهى الى ميتافيزيقا خاصة به. ولقد سبق للفلسوف جاسبرز أن ميز بين «البدء والأصل» ، فالفلسفة قد ظهرت أول ما ظهرت فى اليونان القديمة منــــذ ألفين وخمسمائة عام . والبداية تاريخية . لكن الأصل هو المنبع الذى ينبع منه الوحى الميتافيزيقى، وهذا العنصر الأصلى ثلاثى التكوين : الدهشة والشك والانقلاب الى العكس صحيح أن الفلاسفة الآخرين ضروريون ، ولكن باعتبارهم وسطاء فحسب . فهم الذين يقودوننا الى التجربة الواجب التفكير فيها ، والتى قد لا نكتشفها جيدا بدونهم . وعلى كل فعليهم الا يخفوا عنا الحقيقة ، خصوصا الحقيقة القائمة ، الا وهى أن الميتافيزيقا العظمى لا تتولد من ميتافيزيقيات عظمى اخرى ــ كما قال هنرى جوهييه . بل انها تتولد من اكتشاف العالم . هكذا فان دى ويلهنز يريد الرجوع الى التجارب الأساسية مبتدئا بالأمثلة المفصلة امثال : هيجل ، وماركس ، والظاهريات . على أن الفلسفة عنده تفكير حول المعاش الحى ، وهى تحول دائم ، لا يتوقف ، للتجربة المعايشة الحية ، الى تجربة تفكيرية . لكن حين نحول نحن التجربة ، نجدها تتحول وتخلق مشكلات جديدة . وهكذا يصبح اثبات عدم وجود دائرة مفرغة فى هـــذا ، ولا حتى نسبية ما ، بل توجد مسيرة ضرورية تحدد بالتمام نوع الحقيقة التى تستطيع الفلسفة تحديدها .. يصبح هذا الاثبات هو الهدف الاخير النهائى للبحث الذى يقدمه الفيلسوف دى ويلهنز .

والمثل الذى يضربه دى ويلهنز ، من حيث العلاقات بين هيجل وماركس، مثل له مغزاه .. فالفلسفة الهيجلية هى ــ بمعنى معين ــ « فلسفة الفلسفة » لأنها تدمج تفكيره عن فكره وعن عمله فى فكره وعمله ــ (تقصد عمله الفلسفى) وطبقا لهـــذه الفلسفة ، يؤدى تاريخ الانسانية الى التوفيق بين المتناهى واللامتناهى بفضل جدلية العقل التى تقضى على جميع المعارضات بين هـــذا وذاك : فالمعرفة المطلقة هى ما يكشف عن المعنى الأخير والنهائى للتجربة فى مجموعها . وهذا الكشف الذى قام به هيجل داخل التاريخ هو أيضا وفى نفس الوقت « فوق تاريخى » ، ما دام ينهى التاريخ ويعطيه معناه . لكن حين يستعيد ماركس لنفسه الهدف الذى حدده هيجل لنفسه يفجر فلسفته من الداخل ويثبت انها لا تعطينا فكرة كاملة عن التجربة . وهكذا تظل فكرة هيجل

عن « الدولة » عمياء لا تكشف عما يعنيه تقسيم المجتمع الى طبقات . وبصورة اكثر عمومية ، لا يمكن ان تهبط المعرفة الكلية معرفة الكل ، الى مجرد معرفة خالصة ، بل لا بد من أن نسير قدما اكثر فأكثر فى التجربة الإنسانية ، حتى نرى الحقيقة وقد قفزت من المواجهة بين الناس فيما بينهم ، والأشياء فيما بينها . على أن الأمر لدى ماركس لا يعنى شرح البناء العلوى ابتداء من بناء سفلى اساسى ، بل العكس عنده هو الصحيح ؛ وهو أن نفهم معنى العلاقات الانسانية من داخل العلاقات الاقتصادية ، وبذلك لا تكون الماركسية الا اثباتا للكيفية التى يوجد بها خطر مستمر فى التجمد من جديد والكيفية التى ينبغى ان نحول بها هذا الاغتراب أمام الجمود الى حرية وتخرز .

اذا نقول ان الماركسية قد بدأت من أوليات الفلسفة الهيجلية لتشكل فكرها هى عن الفلسفة باعتبارها وحدة بين النظرية والعمل فى مستقبلية تاريخية لطبقة دعيت لتقضى على كل طبقة أخرى وتحل محلها الاعتراف العالمى للانسان على يدى الانسان . لكن تقدم التجربة نفسه عند ماركس يوضح تناقضاتها هى ؛ فالفكر المعاصر تحت زاويته الظواهرية كان عنصراً من عناصر الماركسية التى تولدت منه . . وحتى نقف عند نقطة واحدة ، نقول ان نوع التوازن ، أو بالأحرى التجميع الذى أريد ايجاده بين النظرية والممارسة ، قد انتهى وتخطيناه ، أو على الأقل ، لم يكن كافيا . فقد وافق ماركس مع هيجل على أن الحقيقة كل ، ومقابل هذا أيضا يظل هذا الكل غير مكتمل . وبذا كان يتحتم عليه أن يحل رموز معنى التاريخ بأن يجعل الممارسة الانسانية (البراكسيس) تحل محل المعرفة المطلقة . لكن لا يمكن فى نفس الوقت العدول عن المعرفة المطلقة ثم استخدامها ، فمن وجهة نظر « البراكسيس » لا يمكن لمعرفة سابقة أن تكون معرفة علمية ؛ لأنها « مخاطرة » ، وبذلك لا يمكن للتفكير بعد هذا وبناء على هذا الا أن يكون متناهيا وغير مكتمل أو ناقصا .

من هنا يتضح معنى الفلسفة بصفتها حوارا وشرحة للحوار ، أو كذلك « تعايشا له مغزاه » يترابط به الناس فيما بينهم ومع الطبيعة . وهذا الحوار هو حقيقتهم هم كبشر . والتجربة هى التى كانت موضع اهتمام هيجل وماركس . لأن الذات عبارة عن حقيقة واقعة بين ثنايا العالم ، والعالم حقل مفتوح للسلوك البشرى ، ومعنى أن يسلك الانسان سلوكا معينا أنه يعبر عن معنى . ودى ويلهنز يبذل قصارى جهده ليستخلص هذا المعنى ، متبعا النظرات الكبرى التى قال بها هوسيرل ومن جاءوا من بعده . انه يريد « بالاتصال بالتجربة البشرية وبتاريخها هذه المنطقية التى يعيشها الانسان

قدما وبلا نهاية ويصفها من واقع وجوده فى عقله المفكر وفى علاقاته مع الآخرين وفى وساطة نفسه هو ، وفى الأشياء وفى تحـولها ، وفى مستقبلية الجماعة . والنشاط السياسى والتأمل أو الخلق الجمالى ، واخيرا فى الايمان «لدينى» وهو اذ يختار النقاط الحساسة ، ان صح هذا التعبير ــ أو تقول النقـاط المحورية للتجربة المعاصرة ، يدرس علاقة « الأنا التفكيرية » بنفسها ، او كذلك الذات بجسدها وبحواسها وبالحاسة ، بالأداة و « بالغير الآخر » وبالعـالم وبالزمنية ، وبالكيان والكائن ، وفى كل هذا يعطى نموذجا للتأمل الظواهرى فى مختلف الموضوعات الفلسفية . وهكذا تستخلص عنده فكرة العقلية المنطقية التقدمية ، تلك التى لا تفتأ دائما أبدا أن تطالب بالجديد ، بحيث تظل دائما على صلة مباشرة بالتجربة وتنبع دائما من الوجود : ان الفلسفة قانون العقل المفكر يفكر فى مجموع التجربة البشرية باعتبار هذا القانون يفكر فى نفسه بنفسه .

ان معنى الوجود كما ورد هنا على يدى دى ويلهنز ، وهـــذا الاخلاص الشديد للتجربة ، ان هما الا أمران يسمحان لنا فى آن واحـد بان نفهم وبان نحترم التقليد الفلسفى ، وأن نستخلص التحول الدائم لمعنى الفلسفة . انها بالنسـبة للكلاسيكيين أساسا عبارة عن « منظر » ، بمعنى أنك ، لكى تعرف يتعين عليك أن تقف على مسافة ما ، وأن تتراجع بعض الشىء ، وأن تجعل من الشىء موضوع تمثيل .. موضوعا تمثيليا . ولقد سبق أن أوضح هايدجر العلاقة الجوهرية التى تربط فـكرة المنظر بفكرة النظر المسبق والحسـاب المساق والموضوعية . ومثل هذا الموقف يظل أساسيا ، بمعنى أن كل فلسفة للوجود تريد أن تتطابق والوجود تتوقف عن أن تكون فلسفة . لكن منذ أن جاء كل من هيجل وماركس نجدنا نصعد نحو تجربة أكثر أساسية .. ونجد أن « المنظر » صورة متوالية ، تتشعب عن المواجهة الأصلية ، اذ ان دراسة الجسد مثلا تصبح قابلة للتحول بل وتتحول . باعتبار أن من المستحيل أن يصبح الجسد منظرى أنا ، على الأقل لأنى لا أستطيع اختيار أفقى الذى اتبعه لأصل اليه . فجسدى أنا ليس « شيئا » ، بل هو وصول الى الأشياء ، وبه أوجد بصفتى موجودا فى العالم ، لكن وجودى فى العـالم لا يعنى بالضرورة وجودى ومن حولى العالم فحسب .. وما هذه الا فكرة غامضة تعنى فى وقت واحد أنى كائن يعطى ويعطى .. وبمعنى آخر فاننى أمثـل واقعة وتجاوزا مستمرا ، والسلوك الانسانى عبارة عن تجاوز لوجودى بعقل يوافقه وجودى ، ولعل فى استطاعتنا ان نفسر هذا ببعض تعبيرات بسيطة ســـهلة فنقول ان الانسان كائن متجاوز لذاته ومتناه ، أى انه « لقاء » ، وما هذا اللقاء الا الزمن بعينه ، أى انها لعبة التناهى التى لا يستطيع أحد أن يتخلص أو يهرب منها ،

بل وانها ـ هـــذه اللعبة الفنائية ـ بمثابة تسلل الكائن الحى / الموجود ، فى اطار الرفض . وبتعبير أوضح ، نقول ان : كونك مقابله ، أو كونك تعيش في الزمن ، ان هو الا علامة ـ أو ايضا تحديد أو تعريف ـ لكائن يكون فى نفس الوقت قريبا تماما من الاشياء ، وبعيدا تماما عنها ـ وممارسة الفلسفة معناها أن تعمق وتحلل بطريقة افضل دائما تلك هذه المسافة ، ذاك البعد البعيد .. أى هذا الحضور ، الوجود ، وذاك الغياب ..

المراجـــع

LACROIX (Jean), Marxisme, existentialisme, personnalisme (Presses Universitaires de France).

WAELHENS (Alphonse de), La philosophie et les expériences naturelles (La Haye, Nijhoff).

القسم الثالث

إبيستمولوچيا
انتروبولوچيا
سيكولوچيا

نظرية المعرفة - علم الإنسان - علم النفس

إبيستمولوچيا الهوية

(مبحث المعرفة بالتطابق والشخصية الخاصة)

عند : أندريه لالاند

كان فضل اندريه لالاند فى جمعه بين المتعارضات ، حيث كان فيلسوفا حقيقيا واستاذا عظيما . لذا كان تأثيره عميقا ، لأنه شغل منصب أستاذ كرسى فلسفة العلوم فى جامعة باريس ، ورئيسا عاما للجنة الاجريجاسيون خلال سنوات عدة ، فترك بصماته على عدة اجيال متعاقبة من الطلبة والدارسين الذين اصبحوا بدورهم اساتذة . كان اغلب طلبة الأجريجاسيون بين عامى ١٩٢٠ ، ١٩٣٠ يتبعون برونشفيج أو هاملان اذا كانوا من مفكرى الميتافيزيقا، وكانوا يتبعون لالاند اذا كانوا يبحثون عن المعارف الدقيقة والبحوث المنطقية. كان برونشفيج يحب أن يقول ان الفيلسوف هو الرجل الذى يمتلك فكره ، وهكذا لا يمكن ان نقول مثلا ان فوييه (١) فيلسوف لأنه دافع عن فكرتين : فكرة « الفكرة » ، وفكرة « القوة » ، محاولا الجمع بينهما فيما أسماه « الفكرة القوة » ، وهو اتجاه تلفيقى غامض .

ومنذ كتب لالاند كتابه « قراءات فى فلسفة العلوم » (١٨٩٣) الذى ظهرت له احدى عشرة طبعة ، حتى ظهور معجمه الفلسفى بين عامى ١٩٠٠ — ١٩٢٦ مارين برسالته للدكتوراه التى عنوانها : « الفكرة الموجهة فى الذوبان والمقابلة بينها وبين فكرة التطور فى منهج العلوم الفيزيقية والاخلاقية » — (١٨٩٨) ، وقد أعيد نشره بعنوان : « الأوهام التطورية » (١٩٣١) ، ومارين ايضا بكتاب « نظريات الاستقراء والتجريب » (١٩٢٩) وكتاب « العقل والمعايير » (١٩٤٨) ، فى كل هذا لم يتابع لالاند الا هدفا واحدا فقط هو : توحيد العقول، اذ ان الفلاسفة — على عكس العلماء — يفضلون ابراز ما يفرق بينهم أكثر من

---

* André Lalande

(١) Fouillée

ابراز ما يؤلف بينهم ، فى حين انه يكفى تماما أن نقارنهم فيما بينهم حتى نكتشف لديهم رابطة فكرية واحدة . ولذا قضى لالاند حقبة كبيرة من حياته لتحقيق كل عمل مشترك : مثل معجمه الفلسفى الذى يعرفه العالم اجمع ، وحضور مؤتمرات الفلسفة ، أو حضور مؤتمرات تدعو الى نشر لغة دولية اسمها « ايدو » .

ان مشكلة العلوم المسماة علوما معيارية مشكلة أسيء وصفها ، أو أسيء طرحها . حقا ليس هناك علوم معيارية(٢) اذا نحن فهمنا من هذا العتبير انها علوم ذات أسس خالية تماما من كل فكرة للقيمة ؛ اذ اننا لا نستطيع ان نستخلص من مقدمات فى صيغة المصدر نتائج فى صيغة الأمر . لكن الخطأ يأتى من أننا نفترض أن العقل مشاهد فحسب ، حين انه جوهر واساس معيارى وأن تعرف حقيقة ما تعرفا عقليا معناه انك تولى هذه الحقيقة قيمة . فالمنطق والأخلاق وعلم الجمال كلها تفترض سلفا وجود نظام معيارى ترمى جميعا الى تنظيمه لتعطيه صورة النظرية ، تماما كعلم الطبيعة ــ الفيزياء ــ حين يفترض وجود الطبيعة لينظمها . واذا كان هناك من النـــاس من لا يقبل اى توكيد لقولنا : « يحسن هذا » ، أو : « يجب ذاك » ، فان طلب اقامة الدليل فى المجال المعيارى بالنسبة لهذا المجال امر لا معنى له . فهو ــ هذا الانسان الذى يقول هذا ــ كرجل يسأل عن طريق يريد ان يسلكه ويضيف الى سؤاله عن الطريق انه لا يعرف الى اين هو ذاهب ، بل وربما يضيف انه لا يريد ان يذهب الى اى مكان . فالعقل ليس ثابتا جامدا ، بل هو يتحرك فى نشاط ، وهو « ديناميكى » وظيفته ان يضع نفسه فى طريق الحقيقة ، سواء كانت هذه الحقيقة «مشاهدة» او قياسية معيارية . وعليه ــ هذا العقل أيضا ــ ان يدخل عليها مزيدا من التنظيم العقلى ليجعلها مفهومة ، باستمرار . ولهذا فان الفكرة الرئيسية التى يعمل العقل بحسبها فى جميع المجالات والميادين هى افضلية التشابه والتطابق على الغيرية ، ان اردنا أن نستخدم تعبيرات افلاطونية . . هكذا نرى أن لالاند يعارض نزعة التطور عند سبنسر بطريق مباشر ؛ لأنها تعبر عن تفريق تدريجى بالانتقال من « المتجانس » الى « غير المتجانس » ، كما يعارض الداروينية ، خاصة عند تطبيقها فى مجال الاجتماع ، لانها تفضل فى المجال الانسانى الوقوف

---

(٢) لأن تعبير « علوم معيارية » يتضمن من ناحية الشكل تناقضا فى الحدود . وذلك لان العلم يصف ما هو كائن ، والمعيار هو ما ينبغى ان يكون . والجمع بين هذا وذاك فى تعبير واحد يبدو متناقضا ، ولهذا قال لالاند انه لا توجد علوم معيارية بهذا المعنى فقط ، والعلم الذى يصف ما هو كائن يستعمل افعاله فى صيغة المصدر ، سواء كان مضارعا او ماضيا او مستقبلا . اما صيغة ما ينبغى ان يكون فهى الامر . (المراجع) .

عند التنافس والصراع من أجل الحياة . ولطالما دافـــع لالاند عن فكرة « الامتحان » لأنها فى نظره عادلة وانسانية ضد فكرة « المسابقة » ؛ لأنها تقوم على المنافسة وتناسب علوم الحياة أكثر من ميادين الانسان . واذا كان لالاند قد تراس لجان مسابقات الأجريجاسيون وقد كان يهتم بأن يشيع فيهـا ـ كما كان يحلو لبرونشفيج أن يقول مرارا ـ روح الامتحان حتى اذا كانت غير موجودة فيها . على اية حال ، لا توجد معرفة عقلية دون افتراض تبادل بين الذوات ونشاط العقل اجتماعى بالضرورة ، هكذا كان يقول مالبرانش ، والعلم يبدا حيثما نصـــل الى تكوين تصـــورات واحكام تعطى « محتـــوى مشتركا » للعقول الفردية ، ونحن لا ندرك الحقيقة فيما تخلقه من اتفاق بين العقول ، لأنها تجمع عقلى .

يربط لالاند بين هذه الفكرة ، وفكرة « التمثل » فى صورها الثلاث التى تمثل الأشياء لأشياء أخرى ، التمثل المتبادل للعقـــول فيما بينها ، وتمثلها الأشياء او تمثل الأشياء لها . هذا التمثل ليس الا الجانب الايستيمولوجى من قانون اعم ، وهو قانون « الذوبان » ، أو بالأحرى قانون « التطور نحـــو التشابه »(٢) ، اى هذا الانتقال من « غير المتجانس » الى « المتجانس » ، ذلك الانتقال الذى يدرسه لالاند من وجهة نظر مثلثة آلية ، وفيسيولوجية ، وسيكولوجية اجتماعية . فالذى يسيطر على العالم المادى أولاً هو السير نحو المساواة ، بمعنى ان انشط الأشياء او الكتل المادية تتنازل عن نشاطها ، أو عن طاقتها الجديدة لأشياء اخرى تكون أقل توزيعا ، بدلا من أن تستمر فى اضافة طاقات جديدة الى نفسها ؛ هذا فى العالم المادى . اما فى عالم الحياة ، فالأمر على خلاف ذلك ؛ لأن الفرد البيولوجى ، بجسده ، يستهدف تنمية هذا النصيب من الوجود الذى يكون قد تلقاه من الطبيعة ، يستهدف تنميته فى المكان والى تخليده فى الزمان . لكن الموت ـ باعتباره كما يقول القديس أوغسطين ـ يمثل الذوبان الذى يأتى من الطبيعة ، يكون بذلك الوسيلة المثلى لايجاد التطور نحو التشابه ، ذلك الذى يعيد التجانس الى حالته الأولى . أما الكائن الحى البشرى فهو ايضا ـ بصفة خاصة ـ كائن مفكر ، فالتفكير هو الاستمرار والبقاء فى الحياة ، ولعل من الخطأ أن نتحدث عن حياة الفكر لأننا « الانسان الذى يفكر حيوان انحط شأنه » أمر صحيح بالحرف الواحد ؛ لأن بهذا نكون قد خلطنا بين الفكر والحياة ، ولعل ما قاله چان چاك روسو من أن الذى انحط او اهدرت قيمته فى الانسان هو حيوانيته . وكما يقول لالاند فان « التفكير التأملى باعتباره مرتبطا بوظائف جسد عضوى هو أيضا مظهر من

---

(١) Involution

مظاهر التطور نحو التشابه ». ومن وجهة النظر السيكولوجية البسيطة يكون التفكير اصلا بحثا عن التجانس ؛ لأن قيامه فيه قضاء واسكات للخلافات البيولوجية . اما من وجهة النظر الأخلاقية ، فالمسالة الرئيسية بالنسبة الى الانسان ان يحقق فى نفسه وبالنسبة الى الآخرين الشعور بانه « شخص » ؛ الأمر الذى يعني ذوبان ما به من فردية . والشخص فى الواقع لايمكن تحديده وتعريفه الا بوجود وعي بالعام ، فان تكون شخصا لايعنى ان تنعزل واسلحتك فى يديك داخل عزلة عجيبة لاتسمح بالاتصال بالغير ، ولاتسمح بفهمك ، ولا تسمح لك بفهم الغير ، بل يعنى أن تشارك بما فيك من حياة فى التراث الانسانى المشترك دون أن تتوقع فيما يميزك انت بصفاتك الفردية . واخيرا ، فرغم المقاومة التى تنادى بها القوميات ، فان التقدم الاجتماعى يتجه نحو التشابه ؛ لأن مهمة الانسان أن يؤكد تقدم المتشابه على الغيرية .

هذا التاليف الفكرى العام ، اذ يرمى الى اثبات أن العقل جماعى مشاركى ، بانه هو « القدرة على اعادة الأشياء الى الوحدة » كما يقول لالاند ، يستند الى تحاليل كثيرة تدعمه وتكسبه تحديدا . فالمعقـــول المنطقى ليس معطى باكمله ، ولا معدا « جاهزا » باكمله ، والباعث على هذا الفكر الواقعى ، الثنائى هو فكرة التناقض ؛ لأن التناقض عند لالاند يمثل العدو الذى وضعه امامه لينتصر عليه . عندما حاول مايرسون ــ مستخدما ثقافته العلمية الهائلة ــ ان يثبت أن نجاح العلم يتم عن طريق افتراض لا معقول يعاود ظهوره دائما امام العقل ، وأن المسيرة نحو الهوية التى تميزه لا تستطيع أن تنتصر انتصارا كليا لأنها قد تؤدى الى انكار العالم . شعر لالاند بسعادة كبرى وحيا فيه عالمـا وكيميائيا عظيما أضفى على آرائه تحقيقا تجريبيا هائلا ، ذلك لأن الاتجاه فى رد كل شيء باستمرار الى المتشابه يخلف دائما باقيا ينتمى الى عالم الحساسية اللامعقولة ، وهذا ما تثبته السببية ، لأن فكرة السبب فى ذاتها يحركها من الداخل اتجاه نحو تنقية الطريق من الشوائب التى تعرقل تحقق السببه وتجذبه نحو هوية متزايدة بين السبب والمسبب . لكن ، ولأن السببية دون شك مرتبطة بالزمان ، وهو منبع التباين ، يظل السبب رغم كل شيء غـير مسيطر تماما . ومع ذلك ، فانه ينشأ فى داخل حركة الزمان نفسها ، ايقاع يسمح باخضاعه الى المعقولية : معقولية الديمومة ، ويتمثل هذا الايقاع فى تكرار ما نستطيع أن نقف عنده من أوجه للتشابه الكيفى . والفن نفسه أداة تجميع وتمثل . وهكذا فان فكرة الهوية هى التى تسيطر تماما على ميدان بقاء المادة وميدان المماثلة بين اجزائها .

ان كل عملية للشرح هى عملية لايجاد الهوية ، وهنا تصبح فكرة مايرسون

هى بعينها فكرة لالاند فى صيغتهما . غير أن هذه الهوية لن تكون كاملة أبدا ، وهى تسير فى بطء وتدرج ؛ لانه اذا لم تكن هناك كثرة نردها الى الوحدة ، واذا لم تكن هناك غيرية نردها الى التشابه ، فان الهوية لن تكون لها معنى . والسعى وراء الهوية هو وظيفة العقل نفسه : لكن علينا أن نتذكر أن العقل يصطدم دائما بالمنوع وبالكثير الذى يكون غير قابل جزئيا للرد الى الوحدة . وعند لالاند ـ كما هو الشأن عند الكثيرين من معاصريه من برونشفيج الى لوروا ـ توجد تحولات كثيرة . لكنها عنده تخضع لقانون يجذبها نحو التشابه ، لأن التحولات لها حدود تقف عندها . ولقد كان يقول : انت واهم اذا اعتقدت انك تستطيع حبس نفسك فى الفكرة ، حتى بحجة دراسة هذه الفكرة . والشىء المنطقى المعقول فى العقل هو المجهود الرامى لتحقيق الهوية ، لكن هذا لا يمثل الا العقل كما ينبغى أن يكون . اما فى الواقع ، فان مسيرة المعرفة تصطدم دائما بمادة تثنيها بدرجة تزيد او تقل عن السير فى طريقها الطبيعى . هذا لدرجة أن العقل فى عصر معين يتكون من صورة ومن مادة ، من عنصر ضرورى وعنصر ممكن حادث . لكن من شأن التقدم انه سوف يعدل ، وسوف يقلب المبادىء المكونة مؤقتا راسا على عقب ، لكن بقصد الوصول الى أكبر تشكيل وأحسن صورة للعقل . هذا هو التمييز الشهير عنده بين العقل المكون والعقل الذى يتكون . . انه يقول : « ان العقل المكون نشط ، لكنك لا تستطيع الامساك به فى حالته الخالصة ، كما لا تستطيع الامساك بضوء بلا ظل . أما العقل الذى يتكون فانه يمكن التعبير عنه ، ويمكن أن يعبر عن نفسه بصيغ لفظية ؛ لأنه تجسد فى المادة . ولكن هذا يحدث على حساب عقلانيته » . من هنا بالذات عارض لالاند فلسفة مايرسون فى نقطة أساسية . . فمايرسون يرى أن التطور هو تطور اللامعقول ذاته . فالمبدأ الثانى من مبادىء الديناميكا الحرارية ـ وهو المبدأ الذى ينسب الى « كارنو كلوزيوس » ـ هو مبدأ التدهور النوعى للطاقة وهو يقرر أن التغير بالنسبة الى طبيعة شىء معزول لا يمكن اعادته . وهو عند مايرسون احسن مثال لوجود اللامعقول فى ميدان العلم . لكن لالاند يرد على هذا معارضا بقوله أن التطور لا يتعارض مع العقل الا اذا كان يجرى فى اتجاه غير اتجاه العقل ، وهو نفسه اتجاه يسمح بالتغير والتطور . ومبدأ كارنو لا يحوى اى شىء لا معقول ؛ اذ ان عدم التجانس الذى يقرره يقل باستمرار حتى يصل الى الصفر . ونحن نتساءل : لماذا يكون اللامعقول المستمر فى عصيانه للعقل اكثر من عصيان عدم التجانس على هذا النحو ؟. لكن هذه المعارضة الشديدة لم تكن لتمنع لالاند من قبول فلسفة مايرسون .

كتب مايرسون يقول اننا دائما وفى كل مكان نعيش تحت سيطرة الفكرة ، بل ونستطيع أن نقول اننا نعانى من فكرة ضرورة وضع العقل فى الأشياء . هذا امر لا شــك فيــه ، لكن العقل يظهر اليوم أكثر تعقيدا مما رآه لالاند ومايرسون . . خاصة وانه يلوح أن من العسير الخلط بين الشرح والهوية . . ولعــل الفيلسوف رينوفييه لم يكن مخطئا حين ندد بما اسماه الجنـــون الميتافيزيقى للوحدة . . وما كان لايبنتز ــ وهو من اشد المغرمين بالوحدة ــ الا هذا الرجل الذى قال ان المعرفة ليست اذابة الكثرة ، بل هى تعبير عن كثرية الواحد . . ويتضمن هذا ان الكثير يظل قائما ومحتفظا بقيمته . أن شخصانية أصيلة لا يمكن أن تفكر فى القضاء على الفرد ، بل هى تفكر فى ضرورة اقناعه بادراج تفكيره فى مجموع عام . على أن الفردية والجماعية تظلان فى حالة من التوتر المتبادل والضرورى ، وكلتاهما معا هما مقولتان تستلزم احداهما الأخرى ، وكلتاهما ضرورى للشخص . ولقد اثبت باشلار بما يكفى على اية حال ، اليوم ، أن العلم لا يتصف برد الكثرة الى الوحدة فقط ، لانه لا يرمى الى الابتعاد عن هذا الكون . على أنه ــ مع ذلك ــ مما لاشك فيه أن فلسفة لالاند ، ضد كل الفلسفات « الحيدية » ، تظل بمثابة حارس لجنونها ، وتظل بهذا مفيدة من حيث سعيها نحو الوحدة ، لأن علينا أن نعود دائما دون ملل الى تكرار نداء الوحدة ، حتى نستطيع التنديد بالثقافات المزيفة التى تريد أن تقف فقط عند التمايز ، والاختلاف والفردانية .

المراجـــع

LALANDE (Andre), Les illusions évolutionnistes (Réédition de La dissolution, Presses Universitaires de France).

— Précis raisonné de morale pratique (Presses Universitaires de France).

— Les théories de l'induction et de l'experimentation (Boivin).

— La raison et les normes (Hachette).

— Vocabulaire technique et critique de la philosophie, en collaboration (Presses Universitaires de France).

العقلانية التطبيقية

عند : جاستون باشلار *

العمل الفلسفى الذى قدمه جاستون باشلار ذو شقين : احدهما علمى، والآخر شاعرى . ولطالما الح هو على ضرورة عدم المزج بين المجالين . ومع ذلك فقد يصبح من الجائز — دون أن نخل بتفكيره — ان نبحث عن توحيد للطرفين ، لا يكون من شانه أن يعرض تنوع فكره لخطر ما . ولعل الأفضل — حتى استطيع ان اجد طرف هذه الوحدة — أن ابدأ بحديث عن مؤلف لباشلار طالما ظل مهملا ، وهو الذى كرسه عام ١٩٣٢ عن المعجزة عند جاستون روبنيل بعنوان « حدس اللحظة » (١) : ان الشيء الذى اغرى باشلار بتلك المعجزة — وهو ما كان مصدر وحى كتابه « ديالكتيك الديمومة » (٢) فى مقابل ما اسماه بسيكلوجية الملاء عند برجسون — هو تلك الفكرة التى تقول بأن اللحظة هى التى تمثل حقيقة الزمان . فبرجسون لم يهدم فكرة « الجوهر » لكنه نقلها فى مجال آخر انه يقول بأن الضرورة هى التى تمثل الوجود الحقيقى ، وتمثل الجوهر الحق . وعلى كل حال ، فان الديمومة الانسانية استمرار ، لأننا نمثل فى كل لحظة تركيزا للتاريخ الذى عشناه ، اذ لا وجود للنسيان المطلق ، ولا لانقطاع الحياة : فالحاضر مليء بالماضى و « منتفخ » بالمستقبل . واذا لم نكن قادرين دائما على استعادة ذكرياتنا ، فاننا قادرون على الأقل على الاحتفاظ بها . وهنا يرى باشلار ان « اللحظة » شيء آخر تماما ، وانها ماساوية ، حيث انها لا تبعث الا ريثما تموت ، ولقد عرف ديكارت هذا تمام المعرفة ، ولذا لجأ الى الله والى فكرة الخلق المستمر ليربط بين الانفصال القائم بين لحظات الزمن ، لكن فى نظر من يهتم بعلم النفس البشرى ، يصبح الزمن هو ما لا يستطيع نقل كيانه ، او كائنه من لحظة لأخرى ليجعل منها « ديمومة » . واللحظة هى اصلا « العزلة » ، وعزلة

---

* Gaston Bachelard

(١) L'intuition de l'instant او كذلك : حدس اللحظة .

(٢) La dialectique de la durée

تعزلنا ، لا عن الآخرين ، بل كذلك عن انفسنا ، لانها تقطع صلتنا بأعلى ماهو في ماضينا ، فاللحظة لحظة انعزالية ، عازلة ، اذ انها في آن واحد « مانحة »، و « ناهية » ، وما الزمان الا وعى ، بالعزلة . .

هكذا تفسر نقطة البدء ، التي طالما انكرت : من الضرورى أن تكون لدينا الشجاعة . شجاعة النضال ضد العزلة ، والاتصال بالناس وبالأشياء . ولكى نفعل ذلك ، لدينا وسيلتان : الأولى العلم والتقنية الفنية ، وهما اللذان يحاولان القضاء على العزلة وايجاد استمرارية ، اجتماعية ، أو ، مجتمع . والثانية الشعرو الخيال ، وهما اللذان يخلصاننا من عبودية التاريخ والذاكرة لكى يكشف لنا عن الناس والأشياء . والانسان عقل ومخيلة فى آن واحد . بذلك تكون عند باشلار فلسفتان : فلسفة العقل وفلسفة الخيال . ووعى الفيلسوف يجعل منه عالما مع العلماء ، وشاعرا مع الشعراء ، وهو اذ يضم هذين الطرفين تجده يناضل فى قرارة نفسه ضد « الخلط » ، بمعنى انه لا يتخيل التفكير العقلى ولا يعقل التفكير الخيالى . وباشلار هنا يشبه تماما جميع كبار المفكرين منذ عصور مضت . انه يشبه : مونتنى ، ورابليه، وفينلون ، وروسو ، وشوبنهاور ، ونيتشه . يشبههم فى كونه « مربيا » ، ولذا جاءت أعماله الفلسفية « تربية مزدوجة » : تربية للعقل وللخيال معا وعلى اساس عدم الخلط فيها بين الطرفين ، لان الانســـان ، اما ان يكون « نهاريا » ، اى رجل علم ، واما ان يكون « ليليا » ، اى رجل شعر ، ولو انه هو ــ هذا الانسان ــ بعينه . بل وربما امكن القول ، بل وجب القول ان هذين « النوعين » من التربية ، نوع واحد بتعبيرين مختلفين لنفس الروح .

وفى الشق العلمى من فلسفة باشلار لابد ان نذكر اول ما نذكر ان العلم عنده فعل ، وليس تصورا . وهو فعل يستبعد ، ويطرد فكرة « المنظر » الذى يدعونا الى مجرد تامله فقط . ولنذكر هنا أن جابرييل مارسيل سبق وقال : ان هذه الفكرة اشد الافكار معاداة للميتافيزيقا ، ونحن نجدها عنـد باشلار اشد الأفكار معاداة للعلم واخطرها ، باعتبار ان التوصل الى الحقيقة لا يتم عن طريق التامل . انه يتم عن طريق البناء والخلق والابداع ، ان العقل يكتشف ، بل ويصنع الحقيقة عن طريق التعديلات المستمرة ، والنقـد المستمر ، والجدل الدائم . . بالاختصار ، عن طريق « العدوانية » يكتشف العقل الحقيقة ويصنعها . هكذا كانت « الذرية » الحديثة نتيجة مجموع النقد الذى وجه ضدها ، لا استمرارا تحسينيا طرأ على نظريات ذرية قديمة . فاذا كان ديكارت قد راى فى المعرفة « منظرا » للتأمل ولو بطريقة جزئية ، فان العلم الحديث يرى أنها « عملية » . من هنا يتلاشى كل حدس بالموضوع .

أن العلم يخلق موضوعاته عن طريق هدم موضوعات الادراك الحسي الشائع. والعلم فعال ، ذو فعالية لأنه عمل وفعل . ولابد من المرور بالتقنية العلمية حتى تؤثر فى العالم . ولذا كانت التقنية الفنية النابعة من العلوم مختلفة عن جميع أنواع « الروتين » الرتيبة التى سبقتها . فمثلا كانت المبادىء الفنية الخاصة بالاضاءة الى مطلع القرن العشرين مبنية على نفس المبدأ ، نقصد اشعال مادة ما . وعندما جاء القرن العشرون كان المصباح « اللمبة » الكهربية بمثابة ثورة ، بمعنى انه لكى تضىء غرفة ، عليك أن تمنع الاشـــعال ، لأن المصباح « اللمبة » الكهربية لا تحوى الا غازا ميتا . لكن لكى تصبح هــذه الطريقة الفنية الجديدة ممكنة ، كان من الضرورى للمخترع ان يعرف ظاهرة الاحتراق معرفة علمية . بذلك يكون التقدم العلمي مبنيا على أساس قطع الصلة بالماضى ، والروح العلمية الحديثة تتعارض مع الروح العلمية القديمة كما تتعارض هذه مع الرأى الشائع ، بمعنى أنه توجد ثورات ، لا تطورات ، وأن « الطبيعة » و « الثقافة » يسيران فى غير استمرارية ، ذلك ان العــلم ، كالانسان نفسه ، ليس خلقا للحاجة ، بل هو خلق للرغبـــــة . والنزعتان الطبيعية والواقفية مرفوضتان ، الأمر الذى لا يعنى أن فلسفة باشلار هذه « مثالية » ، فهو لا يدعو الى عقلانية سلطانية ، بل الى عقلانية مناضلة ، عقلانية تهتم بالتفاصيل ، وبالخلق فى كل خطوة جزئية . والمقال فى المنهج عندها لابد أن يكون مقالا للمناسبات .

بذلك تكون فلسفة باشلار معارضة لكل من فكر مايرسون وديكارت ، اذ انها توضح أن العلوم تعمل على تنويع الواحد بقدر ما تعمل على توحيد المتنوع . وهى دائما أبدا منتجة للجديد ، ولا ترد الواقع الى اشـــكاله البسيطة ، وان حدث لها أن عملت على تبسيط الواقع ، فانها فى نفس الوقت تعمل على تعقيد العقل خاصة ، لأنه يتعين على العقل أن يقتحم المادة التى يريد أن يعرفها ، وأن يتفاهم معها ، وأن يكيف نفسه بها ويكيفها به قدما وهو يسير فى عمله .

وكل تعريف يكون وظيفيا ، لأن التجربة جزء لايتجزأ من تعريف الوجود ، وموضوعات التفكيرية المنطقية تؤثر عمقا فى الشعور بالتفكير نفسه ، وكل فكرة محددة تحديدا دقيقا هى فكرة محددة ، تم تحديدها ، عمل العلم على تحديدها ، والتدخل فيها ، لأن العلم بطبيعته تحديدى ، ولذا كان لزاما ان يعمل ويجرى فى اطار مشترك هو اطار البحوث والنقد . وهنا يحل باشلار « نحن نفكر » ، « النحن التفكيرية » محل « أنا أفكر » او الأنا التفكيرية ، بمعنى أن انسانا يكون وحده ، أو يعمل وحده لا يكون معه الا رفيق سوء ، لكن التعلم يجرى دائما ويسير دائما فى طريقه ، ويستلزم استاذا وتلميذا ،

ولو أن الأستاذ لابد وان يكون تلميذا مستديما . ولقد انهى باشلار عام ١٩٣٨ كتابه الشهير : « تكوين الروح العلمية » بهذه السطور المنطوية على نبوءة اصبحت أساس ما يطلق عليه اليوم « التربية المستمرة » . قـــال فى تلك السطور : الثقافة اذا حصرت فى فترة مدرسية معينة ليست ثقافة علمية ، ولا علم الا بالمدرسة الدائمة وفيها .. وهذه المدرسة هى تلك التى يتعين على العلم أن ينشئها . وما ان يحدث هذا حتى تنقلب المصالح الاجتماعية رأسا على عقب ، لان المجتمع حينذاك سينظر اليه وفقا لما عليه المدرســة ، بدلا من أن تكون المدرسة وفقا لما عليه المجتمع . اما الشعر ، فله طريقة اخرى للتغلب على اللحظة ، وربما كان قادرا على ان يذهب الى ابعد مما ذهب اليه العلم ، أولا ، لأنه يتقبل ما يتضمنه من روح ماساوية .. فاللحظة تضم نوعا من الاحتضار . لكن فى هذا الاحتضار نشوة وانتشاء . وباشلار يقف هنا الى جانب الزمن الراسى ، زمن الكشف الشاعرى ، ويعـارض الزمن الافقى الذى يسرى فى رتابة . فالشعر لا يقول للحظة : « قفى .. انتظرى .. انك جميلة » ، بل هو ينتشى وينشى قارئه حين ينقضى هو ، وبهذا فقط يكون شعرا وشعرا جديدا . لاحظ ان النقد الادبى الحديث كله يخرج ــ بصفته نقدا ابداعيا ــ من هذا التحليل .. فالصورة الشاعرية لا تأتى من الدفع او من دفعة .. (افقية) بل هى تتولد من العـدم كخلق العـالم .. والاستعارات ، كما حدد وظيفتها بيرجسون تستهدف نقل فكرة سابقة ، فكرة تم تكونها فعلا . اما الصورة الحسية ــ على العكس من ذلك ــ فهى خالقـة الافكار . يلاحظ ان باشلار قد اخذ على عاتقه فى هذه المؤلفات الاخيرة ــ بعد ان ترك كل تفسير سيكولوجي أو تحليلي نفسي ــ الامساك بنقطة بدء انطلاق الصورة فى وعى الفرد . فالوعى الخالق للصور علة لا معلول ، وهو المصدر دائما . وباشلار هنا يختلف عن سارتر . فعلى الرغم من أن ســارتر رفض النزعة الموضوعية التى ترى فى الصورة الحسية مجرد لوحة مصغرة للموضوع الأصلى ، الا انه مع ذلك ذهب الى أن الصــورة توحى بوجود شىء ما ، او موضوع ما . لكنه يكون غائبا . اما عند باشـــلار فنرى العكس .. نرى أن الخيال « طاقى » ، نابع من طاقة سابقة على الذاكرة « ان التحليل النفسى يبحث عن الحقيقة الواقعية تحت الصورة ، وينسى البحث العكسى .. بحث ايجابية الصورة من خلال الحقيقة الواقعية » . بذلك لا تعمل الصورة على استعادة انماط رئيسية قديمة فى اللاشعور ، على نحو ما فعل يونج . وهكذا نرى أن باشلار يأتى لنا بانتولوجية للصورة بدلا من تحليلها الســيكولوجي وتحليلها النفسى . فالصورة الحقيقية ابداعية ، انها ضرب من الحركة بلا مادة تنغرس فى تجربة مادية اولية . والعناصر الاولية : الماء والهواء والتراب والنار

.. بل وأيضا الاستدارة والفراغ (المكان الفارغ) والغطاء .. الخ .. كل هذا يلعب دورا هاما جدا فى الحياة الداخلية للانسان ، وبالتالى فى تعبيره الشعرى ان الصورة ـ وان كانت تستحق ان توصف بصفة المادية لأنها تكشف عن قوى حية فى الطبيعة ـ لا تمثل شيئا . فالخيال ، وان كان يحررنا من كل ما هو اجتماعى ، أو دنيوى او سطحى ، يغرقنا من جديد فى أعماق الأشياء . هنا يعود باشلار ، على مستوى آخر ، فى مجال آخر ، الى كل من ديكارت وكانط ويرى ان الخيال هو العقل حين يستدير نحو الجسد ويختلط العالم . هنا يأخذ التعارض بين الحلم السيكلوجى الذى لا يعبر الا عن وجودنا السطحى والحلم الانطولوجى الذى ينغرس فى العالم ويتخطاه دائما كل دلالته. « فعندما يتكلم الحالم ، نتساءل : من الذى يتكلم ، هو أم العالم ؟ » : فمن ناحية نرى هنا دنيا المفهومات ، مجتمع العلماء ، و « دولية » العلم . ومن ناحية أخرى نرى عزلة الفنان الذى يعيش مرة أخرى فى أحلامه ، يعيش مأساة العالم . لكن الفنان هو الذى يعتبر بذلك مبدعا اعظم .. فالخيال هو الذى يبدأ ، اما العقل فيعاود البدء .. على نحو ما ذكرنا ذلك عند الحديث عن « ريكور » .

على انه ، رغم كل شيء، ومهما تكن الفروق بين العقل والخيال ، او بين العلم والشعر : فكلاهما يسمح بالوصول الى عالم الروح ، اى الى حقيقة عليا يجوز أن تظهر كما لو كانت غير حقيقية او غير واقعية لأنها ترفض عالم الادراك الحسى ، ولكنها حقا وعمقا فوق واقعية . فالعالم الصحيح عند باشلار عالم فوق واقعى ، والانسان ـ هكذا يقول ببراعة ـ هو ذلك الكائن الذى يمتلك القدرة على « ايقاظ المنابع » ، وهو تلك القوة التى لا تنضب ، والتى تكون اصلا مصدر الناحية الجدلية للعقلية العلمية ، ومصدرا لمعارضة العلم للواقعية التجريبية ، ولرفضه لدنيا الوقائع ، وفى الوقت نفسه هو الاصل فى الجانب الخلاق فى المخيلة الشاعرية ، فعندما يبدأ الطفل تفكيره تجده يخلق عالما .. وباشلار هنا يضع « وظيفة اللا واقع » فى مواجهة « وظيفة الواقع » لدى رجال علم النفس . وليس الأمر هنا امر « هروب » . فما يسمى فوق الواقع أن هو الا الواقع نفسه حين تفهمه بكل أعماقه .. ووظيفة اللا واقع هو « تنشيط العقل » . ولنذكر أن هوسيرل كان يعرف فلسفته الظاهرية بانها الرجوع الى الأشياء ذاتها . وبهذا المعنى ، يصبح باشلار اعظم فيلسوف ظاهرى .. فالفلسفة حقا لاتولد من ماضيها ولا تتولد من فلسفة أخرى ، بل انها تتولد من نظرة جديدة الى العالم ، ومن طريقة جديدة للتوصل الى الأشياء فلقد كان باشلار يحب ان يقول : « ان العالم يتحدانى ويثيرنى » . ولعل آخر مؤلفات باشلار توضح لنا أن الانسان يظهر دائما وهو يبدع ويخلق ،

يظهر باعتباره منبعا « وموقظا لعوالم ، سواء أكانت عوالم العلوم أم عوالم الفنون .. وهو الكائن الذى يواجه جميع التحديات ، خاصة تحدى «اللحظة» بالابداع وبالاختراع .. الكائن الذى يناضل ضد نوم العالم وضد غفلته .. ولقد كتب باشلار فى مقدمة كتاب : « انا وانت » للفيلسوف مارتن بوبر ، يقول : نحن نعيش فى عالم نائم علينا ان نوقظه ، بواسطة حوارنا مع الأشخاص الآخرين ؛ وبواسطة « مقابلة » تكون حسب قوله « تجميعا للحدث الواحد وللأزلية معا » . وما ايقاظ العالم الا شجاعة الوجود ،الشجاعة بأن نوجد ، وهذه الشجاعة هي ذاتها الشجاعة ، على العمل ، وعلى البحث ، وعلى الاختراع والابداع والخلق .

المهم فى فلسفة باشلار اذا ان تظل دائما ذا شهية ، وليس من عجب ان يصف هذا الفيلسوف نفسه فى كتابه « شاعرية الأحلام » .. عندما يحدد دعاء وحيدا يتوجه به الى الله فيقول : اللهمُ امنحنى فى يومى هذا قوت يومى» .. لهذا — وربما كان الأمر كذلك — لم يفهم الكثيرون باشلار وفلسفته .. وما زال كثيرون يردون فلسفته الى احد جوانبها فقط .. اما هو ، فانه فى الحقيقة فيلسوف خيال اكثر من ان يكون فيلسوفا عقليا وعالمه السامى الذى عاش فيه هو عالم الروح الابداعية الذى يتخطى كل حقيقة معطاه للوصول الى فوق الواقعى ولايقاظه .

المراجـــع

BACHELARD (Gaston), L'intuition de l'instant (Stock).

— La dialectique de la durée (Presses Universitaires de France).

I. — Versant scientifique :

— La formation de l'esprit scientifique (Vrin).

— Le rationalisme appliqué (Presses Universitaires de France).

— Le matérialisme rationnel (Presses Universitaires de France).

— Le nouvel esprit scientifique (Presses Universitaires de France).

II.— Versant poétique :

— La psychanalyse du feu (Gallimard).

— L'eau et les rêves (José Corti).

— L'air et les songes (José Corti).

— La terre et les rêveries de la volonté (José Corti).

La terre et les rêveries du repos (José Corti).

III. — La poétique de l'imaginaire :

— La poétique de l'espace (Presses Universitaires de France).

— La poétique de la rêverie (Presses Universitaires de France).

— La flamme d'une chandelle (Presses Universitaires de France).

Sur Gaston Bachelard :

BACHELARD (Suzanne), La conscience de rationalité (Presses Universitaires de France).

DAGOGNET (François), Bachelard (Presses Universitaires de France).

— Brunschvicg et Bachelard ,in Revue de M.M., 1965 (no 2).

DAGOGNET (F.). CANGUILHEM (G.), etc.. Hommage à Gaston Bachelard (Presses Universitaires de France).

MOURELOS (Georges), L'épistemologie positive et la critique meyersonienne (Presses Universitaires de France).

QUILLET (Pierre), Bachelard (Sèghers).

العقل والدواء

عند : فرانسوا داجونييه*

كان فرانسوا داجونييه ، مؤلف « العقل والدواء » (١) فيلسوفا وطبيبا ، ومحللا نفسانيا . نشر كتابه هذا فى دار نشر « جاليمان » حيث لا تنشر الا المؤلفات الهامة من أمثال « الطبيعى والمرضى » (٢) لجانجلهيم ، و « مولد العيادة الطبية » (٣) لميشيل فوكو ، هذا الكتاب الذى يعتبر بمثابة البحث التاريخى أو الأثرى فى المرض من وجهة نظر الطب ، على ان كل هذه المؤلفات على اختلافها ومع الخلاف فيما بينها ، ترمى الى هدف واحد مهما يكن الأمر . ولعلنا نذكر فى هذا الصدد أن علاج الأمراض كعلم قائم بذاته قد أثار فقط اهتمام كتاب المقال الادبى ، كما أثار اهتمام مؤلفى المسرح منذ موليير ، والى جول رومان . ولنذكر كذلك أن هذا النوع من المعرفة قد أثار جدلا بل ومعارك عجيبة . (وعلى سبيل المثال المعركة حول مادة الكينا فى عصر لافونتين) . أما اليوم فقد أصبح العلاج الطبى مثار تفكير فلسفى ، لأنه يثبت ان هناك واقعا جديدا الى حد كبير ، وأن هناك حقيقة فى استطاعتها ــ كما سبق ورأى ديكارت منذ القرن السابع عشر ــ أن تغير من مصير الانسان . على انه اذا كان من الممكن الجمع بين العقلانية والتجريبية ، واذا كانت الفلسفة قد أصبحت اليوم شيئا فشيئا وصفا للتجربة الشاملة ، فان التجربة الطبية ، وهى من أعمق التجارب البشرية ، لا يمكن أن تكون بعيدة عن التفكير عامة ، والفلسفى خاصة . .

لعل من اهم ما تميزت به افكار داجونييه ، وما تميز به منهجه ، انه لم يشأ فرض ــ أو حتى وضع فلسفة ما ــ يفرضها على العلم الطبى . ويمكننا

---

* François Dagognet

(١) La raison et les remèdes

(٢) Le normal et le pathologique

(٣) La naissance de la clinique

أن نقول هنا : ربما فكر داجونييه فى أن يكتب لنا « فلسفة طبية » ما ، كما سبق أن كتب « فلسفة بيولوجية » مختصرة . على أن « الخواطر » التى يقدمها لنا اليوم ليست هدفا فى ذاته ، وليست نهاية فى ذاتها ، بل هى طريق يود لو يؤدى الى شيء .. رحلة كشف يجد خلالها الفيلسوف والطبيب معا وبنفس الحركة التفكيرية ، متضمنات الفعل الوسيطى ، والقارىء لما كتب داجونييه يجد نفسه أحيانا وقد اصطدم باشياء ، وأحيانا وقد سار فى طريقه دون أن يشعر بانه يسير فى طريقه . وهو اذ يفعل هذا أو ذاك يصادف فى سيرته صيغا فلسفية «لامعة» ، مثيرة بقصد ، هدفها وحيد لاشريك ولابديل هو تنظيف الطريق ومحو آثار الأحكام المسبقة منه ، وبالتالى شحذ مشاعره . ته لموقف غالبا ما يكون « فوق نقدى » ، لا يخفى وراءه اية تشككية ، بل يظهر دائما امامك ايها القارىء ايمانا كاملا بقيمة المعرفة وبصعوبة اظهارها وتحصيلها .. وامامك ، ومن خلال اشد التحليلات تقنية وفنية ، ترى جانبا وقد اخذ يرتسم وجه العقل ، عقل ملتزم وملتزم دائما فى المادة التى يصنعها تفكير عقلى ؛ او ان شئت ، منطقى يصنع نفسه فى الوقت الذى يصنع فيه الأشياء . لاحظ هنا أن « العقل والدواء » يأتى من نفس المنبع الذى ينبع منه « تكوين الروح العلمية » لباشلار ، ولعل من الأمور ذوات المغزى ان كتاب « العقل والدواء » ، الذى كان رسالة للحصول على الدكتوراه ، مهدى الى صاحب « تكوين الروح العلمية » .. بل وان الأسلوب الذى كتب به ، يدل فيما يدل على مدى الأثر الشديد الذى تركه باشلار فى نفس داجونييه ..

لكن اذا كان باشلار قد تحدث عن « عالم العلم » ، « مدينة ما علمية » ، وعن « مدرسة فيزيقية » ، تلاميذها باحثون عن الدليل العلمى والاثبات العلمى ، فقد ترك فى مجال الظلال ودون توضيح ما كان ظل وبقى فى « المعمل التجريبى » دون أن يخرج علينا بنتيجة ملموسة .. اذ ما هذا المركز الصحى العلاجى الذى لم يشف مرضاه بعد ؟ والعاملون فى مجال الصحة والجمع الازدواجى بين المريض والطبيب ، ومصنع العلاج الخ .. ؟ أو بالأحرى نجد باشلار وقد بقى الى موته لا يثق تماما بالطب أو بالأطباء ، بل لا يثق فيهما ابدا .. وحيث كان الأمر هكذا ، نجد داجونييه وقد اتى ليصلح من هذا الموقف ؛ الأمر الذى يعنى ولا شك أن بين التلميذ وأستاذه خلافا بل وربما خلافات قد تتسع هوتها ، ولو أن المستوى المنطقى واحد عند كليهما ..

وكذاك ، ولو أن كليهما يفكر فى الحقيقة كما يجب ان يفهمهاالناس بنفس « النفس الطويل » والتحمس الشديد ، .. تلك الحقيقة التى « تتالم طويلا » الى أن تولد وتخرج الى النور فجاة .. وما كتاب « العقل والدواء » فى ذاته الا هذا التفكير الجميل الرائع فى هذا التحمس وتلك « الولادة » ..

وموضوع هذا التفكير هو « المادة الطبية » وصعوبة استخدامها . فلكى نصل الى تفكير منطقى عقلى ، والى « اضواء » هذا العقل ، لابد أولا ان نصمم على الذهاب الى الأشياء . وفى هذا بلا شـك منهج مادى ، بالمعنى العقلى التطبيقى ، اذ ان داجونييـه يريد أن يسـير فى طـريق فلسـفة تود لو تستدير لتبعد عن التفكيرية السيكولوجية المعروفة ، وعن الذاتية .. فلسفة تكشف للعكس محتوى وميلاد المواد ، الأمر الذى يضفى عليها ثروة وتعقيدا . وهالك الالتزام العلمى يقوى ويشتد عنده على مستوى الدقة والتدقيق الشديد الذى تتصف به العلوم ، هذا على صورة تتابع لمراحل اقتراب منها تزداد دقتها شيئا فشيئا . ولقد كان برونشفيج يقول انه كان فى الامكان انقاذ العالم اكثر من مرة لو أن النفوس كانت قد تمكنت من ممارسة مثل هذا التفكير . وداجونييه يرى ويثبت ان موقفا حقيقيا ذا صفة موضوعية من الممكن أن يستبعد الخيالات العائمة ليستند الى ايجابية محددة تتخذ صفة الخاصية الضرورية .. لأن خاصيات الدواء ــ أو خاصيات العلاج بالدواء ــ هى التى تسمح للمفكر بأن يقوم بدراسة ذات امتياز خاص ..

لكن ما معنى الدواء ؟ وما معنى العلاج ؟ انهما ــ أو انه ــ فى الواقع ذو قانون خاص به ، تظهر فيه واضحة تماما وعلى أحسن صورة ، طبيعة العقل . فالمؤكد ان الدواء موجود ، وهو ان صح القول مادة موضوعية . لكن هذه المادة ايضا بحث دائم مستمر عن نفسها ، تتعدل وتتطور وتتغير . والدواء قوة متغيرة أكثر منها كائن ، شىء عارض ، مجازفة ، مخاطرة ويتعرض لخطر ما اكثر منها حقيقة . ولقد اوضح هذا الكتاب تمام التوضيح أن الخطأ الاكبر الذى ترتكبه البشرية ، والذى يهدد دائما ابدا كل ما يأتى به الطلب من جديد ، خطأ مادى ، أو خطأ المادية . اذ لا يوجد « دواء/مادة » . ولابد لنا من أن ننبذ هذا السراب القائل بوجود دواء مؤكد ثابت يحمل فى طياته عددا معينا من الآثار الثابتة والتى لا تخطىء ابدا . فالدواء الوحيد ، أو المخدر الاوحد بصفته علة محددة ، اسطورة يجب اقتلاعها .. وكل دواء يوجد وسط مضمون بشرى ، وصناعته هو تدل أصلا وأولا على أنه لا ينتمى الى عالم الطبيعة ، بل هو ينتمى الى عالم « الثقافة » .. وبهذا نرى أن الاصطناعية تنتصر على الطبيعية . وما دام الفن هو الطبيعة الحقيقية للانسان ، وما دام لا يوجد طب تأملى ، فانه ، لكى تعرف وتشخص ، يجب عليك أن « تتدخل » وأن « تعمل » ، لا أن تتأمل . والفحص (الطبى) دعوة واثارة ... وفكرة المنظر الذى نكتفى بتأمله تناهض الميتافيزيقية كما تناهض « العلمية » ، ولهذا فهى تناهض الطبيعة أيضا . فالمادة الأولية تحل تدريجيا محل الطبيعة . بل ونحن نستطيع التحدث عن علم الأدوية ــ الفارماكولوجيا التى تنمو وتتشكل

.. ونستطيع التحدث عن عهد « علم الجبر » . باعتبار ان كل دواء حقيقي هو عضو في اسرة ؛ وان الأدوية هي التي تتولد الواحد عن الآخر ، بعضها عن بعض . فكما تم دفن المطلق الرياضي بصوره المختلفة ، نرى الآن داجونييه وقد اعلن موت المطلق العلاجي ..

هكذا تصبح الفكرة الرئيسية عند داجونييه واضحة تماما : ذلك أن علم الادوية الحديث لا يرمى الى الفضول الى « الحد الاقصى » بقدر ما يرمى الى « الحد الاحسن » . وبتعبير آخر ، نجد أن العمل المباشر فى الطب لا يلعب دوره الا نادرا ، اذ لا يوجد كون ثابت للشفاء ، لأن المرض ليس حالة ، بل هو « دينامية تطورية » ، والدواء الصحيح يجب أن يتخلل هذا التطور . وبذلك ولهذا لا يمكن وضعه فى صورة « قانون » أو اضفاء صفة « الشيئية » عليه . وأن تقول ان (أ) توضع أمام (ب) تكون قد قمت بعملية غير عملية ولا علمية .. وأن يصاب انسان بالجنون شيء يعنى فى ذأته أن الشفاء من الجنون لا يتأتى الا بنسيان الجنون .. وخلية الكبد لا يبغى التفكير فيها او البحث فيها بطريقة تشريحية ، بل ينظر اليها بطريقة فيسيولوجية ، بل بطريقة متغيرة . والكبد لا تتكلم من نفسها « بل ان العطب الذى يطرأ عليها هو الذى يعبر عن تغيرات مرضية عامة » ، وهو يعنى أن الدورة الغذائية قد أصيبت بالعطب . وحيث ان المرض « جدلى » فمن الضرورى ايضا أن يكون العلاج جدليا : هذا بمعنى ان على الطبيب المعالج ان يغير فعل الأدوية بعضها ببعض : أن يقيم التعارض فيما بينها حتى يقوى مفعولها بهذا التعارض نفسه ..

ففيما يتعلق بالسل والاحتقان الناجم عنه — مثلا — لا يتردد المعالج فى الجمع بين مبدأين يتعارضان فيما بينهما تعارضا جذريا : فهو يعطى فى آن واحد مضادات حيوية وهرمونات . والهرمون يشجع الجراثيم على ان تعمل فى جسم المريض . واوضح أن فى هذا « جراة » كبيرة ، لكن هذه الجراة تؤدى الى اغراء الجراثيم بقصد القضاء عليها . فمن الممكن ان يكون « الشر » مصدرا لخير ما ، فى حين يكون « خطرا يبعث على القلق » . هذا بمعنى أن المعالج يستطيع أن « يتواطأ » مع « العدو الداخلى » بأن يغريه ، كأن يعطى للمريض بالسكر بعض السكر ، فى حين يكون هذا المريض غارقا فى مرضه ، أو أن يعطى الجسم الملىء باليوديات بعض اليود ، وأن يقدم للمدمن على الخمور بعض الكحول واخيرا — ان يستخدم عناصر ملهبة للمصاب ببعض الالتهابات . ولعل عملية الحقن بالامصال هى المثل الذي يجب أن نضربه هنا .. اذ انه عبارة عن

اعطاء المرض للمريض بدلا من علاجه منه ، لكن بقصد شفائه .. وقد يكون من اهم الادلة على ذلك ايضا ما قدمه لنا العلم الطبى مؤخرا من امكان التخدير بلا مخدر ..

على ان مثل هذه التحاليل الفكرية لا تؤدى اطلاقا الى فلسفات غامضة تخص ما يسمى « الشفاء » ، انها تعنى فحسب أن من غير الممكن تعريف الدواء تعريفا جامدا ، لان الدواء يندمج فى السلوك العلاجى الذى « يناديه » هو ويكون اساسا له . وهكذا لا يمكن تعريف الدواء وتحديده تعريفا ملموسا الا عن طريق استخداماته وتحديد الأخطار التى ينطوى عليها ..

واذا نحن شئنا شرح هذا الموقف الفلسفى الذى يقفه داجونييه من الدواء لاضطررنا قبل كل شىء أن نتجنب الربط بينه وبين اى علاقة بالماركسية ، التى هى ابعد ما تكون عن تفكيره — ولقلنا انه موقف يخص المادية الجدلية ، وما من شك فى ان مثل هذا التعبير يفرض نفسه بنفسه حين نريد أن نعرف العلاج باستخدام ادوية يتعارض بعضها مع البعض الآخر . وحين نلاحظ ان من الضرورى فى مثل هذا العلاج ان نعطى الحياة لما سوف نقضى عليه وأن نستخدم ونفيد من العداء الجذرى الذى يقوم بين مستحضرين متعارضين لكى نحصل على القوة التى تنجم عن التعارض بينهما . ولعل علاجا كالذى يقوم على الجمع بين المضادات الحيوية والكورتيزون يعطينا مثلا حيا للفعالية التى تنجم عن اقامة التضاد بين الأدوية . لكن لابد لنا هنا من أن نلاحظ أن هذه المادية سرعان ما تتخلص من صفة المادية فى ذاتها لتصبح فى نهاية الأمر فعالة نشطة . وقد يكون من الأصوب هنا أن نتحدث عن عقلانية لا تتناقض مع التجريبية ، الا وهى تفترض وجودها .. لأن التجريبية اذا كانت لها قيمتها فى الخطوات الأولى من البحث ، وفى معاودة البدء ، فانها مطالبة بأن تندرج فى محيط عقلى ومادى فى الآن نفسه . هذه العقلانية التى تذكرنا بعقلانية باشلار هى عقلانية تهتم بالتفاصيل ، عقلانية تسير فى طريق شاق ، عقلانية تدريجية ، هى فوق عقلانية . اضف الى هذا أن المرض كما قلنا جدلى ولا يمكن مواجهته الا جدليا ، فان كان الأمر كذلك فان الجسد نفسه يكون عبارة عن توازن مستمر قائم بين المتعارضات أكثر منه حقيقة فى ذاتها ، أو حقيقة معطاة ، انه سلسلة من افعال متوالية . وهكذا يجد علم الأدوية مجاله النموذجى فى الجسم ، وهكذا يعيش هذا العلم من المتناقضات الفسيولوجية ويتسرب دائما الى داخل الجدليات الداخلية .

هنا يذهب المؤلف الى حد التحدث عن « دهاء الوساطات » ، ويأتى كتابه هذا كله عبارة عن دراسة دقيقة لاستراتيجية الالتفاف فى « الهجوم الدوائى » .

وترجع عظمة هذا الكتاب الى انه يدعونا الى التفكير ــ أو كما قال عنه باشلار ــ الى ان نفكر فيما بعده ، هذا كما يحدث حين نقرأ اى كتاب ذا طابع انساني عميق . وواضح فى هذا ان داجونييه يحب الطب والأطباء ، لا باعتبارهم طبا واطباء ، بل بصفتهم أداة لتحقيق اقصى الفلسفة . فالمؤكد انه لا يتحدث عنهم مباشرة ، بل هو يحدثنا عن « المادية الطبية » . واذا كان من الصحيح اننا نراهم فى هذا الكتاب بصورة جانبية ، وان افكارهم موجودة فى هذا المؤلف الفلسفي ، فانها ــ هذه الأفكار ــ تأتى هكذا . . بشكل هو فى آن واحد واضح وناقص لا يتفق وتجاربهم . ان الأصح ان تقول ان الفسلفة الحقة هى التى تكتشف عن الممارسة التى يقوم بها الأطباء . ولقد سبق أن كتب داجونييه كتابا بعنوان « الفلسفة البيولوجية » اوضح فيه انه اذا كان الأطباء لا يفلحون احيانا فى الطب فان الطب لابد وان يفلح دائما فى اللحاق بالأطباء . فما يريده الطبيب هو ان يحقق احسن توازن ممكن بالقوى التى تكون لدى المريض اكثر من أن يعمل على شفائه ، الأمر الذى لا يعطى معنى كبيرا لاعطائه من جديد قدرة كافية على ان يتحكم فى نفسه . ويكون هذا اصح كثيرا بالنسبة لأطباء التحليل النفسى . واذا كان الهدف الطبى هو تحسين حالة البشر فان العلاج معناه تحويل الانسان للانسان بقصد ابعاده ــ او تخليصه ــ من مصيره البائس . . كما فعل فاوست . ولنلاحظ هنا ان العلم الى يومنا هذا قد اهتم اكثر ما اهتم بما يسمى فى الأساطير القديمة « ارادة برومثية » الرامية الى السيطرة على العالم الخارجي . والطب يأتى بعد ذلك ، وهو اكثر من السياسة ، معارض للمصير ، وكل طب حقيقى جدير بهذه التسمية لابد وان نكون انسانيا يفترض علاجا سيكولوجيا ، ويتخطى حدود الوجودى ، ويتضمن « الاجتماعى » بداخله . . وبذلك يربى الطب ــ لا لكى ينصرف الى نفسه بل ليتحقق تحقيقا كاملا متكاملا ــ يرمى الى أن يصبح جماعيا ، و الى أن يحتل مكانه الكامل فى عالم الانسان . .

المراجـــع

DAGOGNET (François), Philosophie biologique (Presses Universitaires de France).

— La raison et les remèdes (Presses Universitaires de France).

مغزى الجنون

كما يراه : ميشيل فوكو*

كتب ميشيل فوكو مؤلفاته ليكرس فكره اساسا لتاريخ الطب . الا ان تعبير « تاريخ » هذا يحتاج الى شيء من التوضيح والتحديد . اننا نتساءل اولا ، هل المقصود « حفريات » الطب ؟ ام تاريخ الطب ؟ والذى يتساءل هنا هو داجونييه ، لأن الواقع يدلنا ، حين نقرأ تلك المؤلفات — على أن ميشيل فوكو يفكر تفكيرا من نمط تفكير كانط ، حول مصير الطب . . ونقد يصفه هو نفسه بانه فلسفة نقدية باعتبار انه يبحث — خارج نطاق الحدوس الحسية — عن تحديد الشروط الممكنة للتجربة الطبية . لكن كانط وجد ازاء معطى معين ، أى ازاء علم ثابت : فالنقد بدا من هذه الحقيقة التى تقول بأن عندنا معرفة . وفيما يخص الطب تختلط الحفريات والتاريخ احدهما بالآخر . وبذلك يجب علينا أن نرسم تاريخا « سفليا » ، خافيا ، لا يرمى أو لا يفرض سلفا أنه يؤدى بالضرورة وبصورة موحدة الى علم يصير ثابتا دائما ، مؤكدا لا يتغير ولا يتحول . اننا نلاحظ اليوم أن الاحتمال والضرورة ، احتمال وضرورة الطب مرتبطان « بحقيقة فحواها أن هناك لغة ، وانه توجد فى الاقوال التى لا حصر لها ، والتى ينطق بها الناس ، معان تجسدت وتتخطانا ، وتنتظر فى الظلام لحظة وعينا لتصل بنا الى النور ونبدأ الكلام » . ومن هنا يستخلص درس أساسى فى ميدان نظرية المعرفة هو : ان ما يراه الانسان ويكتشفه يعتمد على مجال محدد تمنعه من رؤيته اشكالية اللحظة . ولقد كتب فوكو مؤخرا كتابا بعنوان « الكلمات والأشياء » طبق فيه « منهجه الحفرى » ، ليس على الجنون فحسب ، بل كذلك على الطب بأجمعه ، بل وعلى مجموع العلوم الانسانية . ولقد وصل المؤلف فى هذا الى درجة من السيطرة الكاملة على منهجه هذا ، وفى انتظار مؤلف آخر يختص كله بالعلوم المنهجية ، هذا ، بعد أن أوضح بالشرح والتفصيل كل ما افترضته المؤلفات السابقة فى هذا المضمار . . وأوضح بالتالى ما يمكن تسميته « نهاية الانسان » : أن

---

* Michel Foucault

تاريخ الأفكار يصبح نوعا من قراءة المعانى الموضوعية التى تسيطر على البحوث فى عصر ما . وقد يكون من الأصوب هنا الا نتحدث عن « التاريخ » باعتبار ان نظم وبنيات حضارة ما تقدم الينا دون أن يكون فيها ما يوضح لنا أو انتقالها من نمط الى نمط آخر . فعلم الحفريات بوجه عام هو دراسة الابنية التحتية ، دراسة تاريخ الوجود السابق لزمن ما من الازمان ، انه تحليل الدور السفلى الذى يجعل ميلاد العلوم ممكنا . وفوكو يطلق على مجموع هذه المقولات الموضوعية ، على تلك العناصر التى تتمتع بوجود شبه متعال ، والتى تحدد ميلاد ونهاية المعارف .. يطلق عليها تعبير « ابيستمى » أو « المعرفه » . فالمنهج الحفرى هو بالتالى دراسة هذه « الابيستمى » لعصر معين ، على نمط الدراسة التى قام بها نيتشه للمنهج التكوينى الجنينى التطورى ، وعلى نمط تلك التى قام بها ماركس للبناء التحتى . فهذه المناهج لا تهتم باظهار التعارض بين نظرية واخرى ، بل تتطلب منا أن « نحفر » « من تحت » وأن نكشف عما يدلنا على شىء ما وبهذا تكون وجودية سارتر قد اصبحت عتيقة حيث نتخطاها الى ما بعدها عتيقة بقدر ما أصبحت عتيقة أيضا فلسفات الذات ، وبقدر ما تركت الميتافيزيقا مكانها لتفسحه الى ضرب من الاونتولوجيا . وكما هو الشان فى الكتاب الرائع « مشكلة الحقيقة فى فلسفة نيتشه » ، الذى قدمه لنا جان جرانييه ، تصبح اللغة هى المسالة الجوهرية ، لا باعتبارها فعلا يقوم به شخص متكلم ، بل بصفتها حقيقة موضوعية بنيانية . والانسان اليوم يسير نحو الهلاك كلما ازداد بريق الكائن اللغوى فى افقنا . لقد كتب فوكو مقالا فى مجلة « كريتيك » (النقد) ى يونية عام ١٩٦٦ بعنوان « التفكير من الخارج » قال فيه : « ان النفاذ الى لغة يستبعد منها الشخص / الذات ، وظهور انعدام التوافق الذى قد لا يكون له حل ، بين ظهور اللغة بصفتها كيانا قائما وبين الوعى بالذات وهويته ان هو اليوم الا تجربة ظهرت اولى بوادرها فى نقاط كثيرة مختلفة فى مجال الثقافة : فى مجرد الحركة التى تجعلنا نكتب وفى مجرد محاولة تشكيل اللغة وفى دراسة الأساطير وفى علم التحليل النفسى ، وفى البحث ايضا عن هذا اللوجوس الذى يمثل مكان الميلاد للعقل الغربى كله . ها نحن اولاء أمام جو طالما ظل خافيا علينا لا نراه : وهو كيان اللغة ، الكائن اللغوى الذى لا يظهر الا باختفاء الذات . « ولذا نستطيع التحدث عن » السير السلس المستمر للغة لا يتحدث بها أحد ، بمعنى ان كل انسان لا يرسم فيها الا « ثنية من ثنايا قواعد اللغة » . وبمعنى أن طبقات « المحسوس » ، أو الملموس ، أو كذلك « المعاش » الذى نحياه ، تنتمى جميعا الى مملكة « اللامعرفة » . ذلك ان

التفكير والكلام وحدة لا تنفصل ولا تنفصم عناصرها ، بعيدة عن ان تقدم لنا ظاهر ما نعرف فى بساطة خالصة ، فتشكل « المكان الذى يمكن أن تتولد منه كل معرفة » . ورغم ان فوكو بعيد هنا عن الماركسية فانه يتفق مع كل من آلتوسر ، وسانس جانجلهم ، ولا كان ، وليفى شترواس .. ولنذكر أن الكتب السابقة التى قدمها فوكو تؤدى او ادت فعلا الى هذا الشرح ، اذ هى توضح .. لا ان هناك ذاتا تتكلم ، بل أن هناك كلاما نجده فى الحلم وفى الطب وبخاصة فى الجنون .

كان فوكو قد قدم عام ١٩٥٤ كتيبا عظيما عنوانه « المرض العقلى والشخصية » بين فيه أن جذور المرض العقلى لا يمكن أن توجد الا « فى التفكير فى الانسان نفسه » ، أو بالاحرى ، فى الأبنية الاجتماعية . وقدم فوكو بعد ذلك مقدمة طويلة للدراسةالتى سبق وقام بها « بنسوانجر » (ثم ترجمت) بعنوان « الأحلام والوجود » ، قال فيها (فوكو) ان الأحلام ليست موضوعا فحسب ، بل هى كذلك طريقة للمعرفة . وقد سبق أو ذكر هذا فى رسالته عن « الجنون » التى ناقشها عام ١٩٦١ ، وقال ان الصور ليست نسيجا للأحلام ، بل انها ما يحتجزه الشعور بصوره ، أو ما يعيد تركيبها وبناءها . هذا بمعنى ان حركة الخيال تتجه نحو اللحظة الأولى الوجود والتى يتم فيها التكوين الأصلى للعالم . والأحلام هى تلك اللحظة التى نجدها دائما فى الروح الرومانسية حيث تتولد الذات ويتولد الموضوع ، الشخص والعالم معا قبل أن ينفصلا . فى هذا نرى التقارب بين الأحلام والجنون . وبهذا يكون هدف الفكرة هو التعريف بالانسان قبل اى « تقسيم » – اى قبل تلك اللحظة التى لا يمكن أن نتخذ فيها العقل وسيلة للعمل والتفكير الا بعد ان نشعر باللاعقل وننفصل عنه . وحيث ان التحليل النفسى – رغم التقدم الذى يقال انه طرأ عليه فى هذه الآونة الأخيرة – لم يفهم الجنون حق فهمه . لذا نجد فوكو اخذ يهاجمه بشدة ونجده بدلا من أن يكتب تاريخ لغة ما ، ينشىء علم حفريات « السكوت » . وصحيح أن كتاب « مولد العيادة الطبية » عام ١٩٦٣ كان اكثر تفاؤلا ، لكن مع مجىء كل من الأطباء الفلاسفة « بيشا » و « بروسيه » ، انفتحت النظرة الطبية على الحقيقة ووجدت طريقها الى الجسد . غير أن مرض النفس – كما يقال – اشد غموضا من مرض الجسد ، بحيث يلقى مشكلات إكثر ايلاما ، لأن الجسد يخفيه أكثر مما يكشف عنه ..

ان فوكو يشعر بكثير من السرور ووضوح الفكر حين يبحث فى الجنون . ولذا يميل ميلا تلقائيا للادباء وأهل الفن والشعراء ، كما يشعر بشىء من

الحنين ازاء احتجاجاتهم ضد هذا العالم الذى يريد أن يسىء الى فهمه وتفهمه . ذلك أن الانسان الحديث قد امتنع عن « فلسفة » الجنون حيث جعل منها مرضا عقليا . اذ طالما تكررت على لسان الناس ، والأطباء من أمثال بينل ومن جاءوا من بعده ، أن الجنون مرض خطير ، ولذا نجدهم وقد القوا عليه « نظرة » ثابتة ادت الى هدم موضوعه . واذا اقمنا مقارنة بين اطباء الجنون ــ أولئك الذين أسموه خطأ ، مرضا عقليا ــ وبين أطباء الجسد من امثال بيشا وبروسيه ، لوجدنا أن اطباء « الأمراض العقلية » على خطأ تام وشديد ، لأنهم اتبعوا المنطق السائد فى دول الغرب وقالوا بضرورة انكار قيمة الجنون لكنه فى الحقيقة يمثل « حالة » عميقة وغامضة من حالات الانســـان .

هكذا أراد فوكو أن يبحث فى الجنون فى منطقة وراء الحاجز الذى يفصل بينه وبين الشخصية الانسانية : ولهذا فان دراسته عنه ليست دراسة طبيب اختص بالعلاج النفسى ، لأن الطب النفسى لم يتعد الى اليوم بعد مرحلة الحديث عن الجنون فحسب ، أما حديث فوكو عنه فهو حديث مؤرخ ، مؤرخ نفسى يكتب ليتحدث عن « تاريخ الجنون نفسه وفى حيويته وقبل أن يخضع للمعرفة » . فقد كان يمثل فى محيط العالم والانسان والموت صورة من صور العالم الآخر . لكن الانسانية منذ « ايراسم » (١) أخذت تهتم أكثر وأكثر بعالم « الكلام » . لكن هذا التحليل النقدى لم يخل من جانبه المؤلم عند كل من « بوش » و « بروجيل » . فهناك « مركبة المجانين » التى تحمل على ظهرها وجوها منفعلة وتغوص فى ظلمات الدنيا ، وسط مناظر يجرى فيها ، حديث عجيب ، عن المعرفة فى ادوارها السابقة على العلم ، وعن عالم تظهر فيه تهديدات الحيوانات الوحشية وعن نهاية العالم . والحساسية ازاء الجنون ترتبط بالاعتقاد فى وجود كائنات متعالية وهمية . والجنون عند مونتنى موجود داخل العقل المفكر باعتباره نقطة حادة وخطيرة ؛ أو كما قال جوزيف دى ميستر عن الخرافة ، يحتل مكانا متقدما فى طريق الدين

وفى القرن السابع عشر تختفى هذه الناحية الايلامية والمؤلمة ؛ على الاقل لدى من كان تفكيرهم واضحا . فالجنون عند مدرسة « الباروك » ينتهى الى السكوت ، ويوضح هذا اشكالية ديكارت توضيحا تاما ، حيث يقول هذا الفيلسوف أن من الضرورى حماية العقل المفكر من الخطأ ، وذلك عن طريق

---

(١) ايراسم : قسيس هولندى ذو نزعة انسانية قدم الدين بعيدا عن الطقوس الكنسية (١٤٦٩ ــ ١٥٣٦) . (المراجع) .

الشك الذى هو « بطولة » الارادة لكن العقل المفكر فى نظره لا يمكن أن يخضع ادنى اثر للجنون لانه هو نفسه السيطرة على النفس ، فى حين ان الجنون هو عكس ذلك . معنى هذا أن من الممكن ان يكون الانسان مجنونا فى حين لا يمكن أن يكون التفكير مجنونا او جنونيا ، وبمعنى أن العقل والجنون يستبعد احدهما الآخر تماما وجذريا . على ان تفضيل العقل : وهو امر يستبعد اللاعقل ، يتم فى اطار اخلاقى ، اى ان رفض « الشيطان الخبيث » هو نفسه رفض ارادة مجنونة . واستبعاد الجنون هذا يتحقق بالقوانين عن طريق « العزل » أو السجن . وحيث ان الجنون قد اصبح الآن محبوسا ، أو منفيا . فان من الضرورى كذلك حبس المجنون حتى ولو كان من « مجانين الملوك » مضحكى القصور ــ لانه لا مكان له فى مجتمع الناس الأحرار «الاصحاء» فاذا كان الشاعر المفكر سيرفانتس ما يزال على قيد الحياة لحبسناه ..؟ ان الحبس مقولة حقيقية من مقولات العصور الكلاسيكية القديمة ، وهو بالذات الذى يعمل فوكو على استخلاص معناه بعمق أكبر حيث يرى ان القرن السابع عشر قد قطع به الصلة بين العقل واللاعقل ، ولم يكن اجراء الحبس الا التعبير القانونى عن هذه القطيعة بينهما ، وتستمر هذه القطيعة ايضا فى عصرنا تحت صورة العلاج الطبى ذى الدوافع الخيرة للمريض .

كان العصر الكلاسيكى يرى فى مختلف صور الجنون تجسيدا لكل صور « العيوب » ، فحبس المجنون مع مرضى بأمراض سرية ، ومع المستهترين ومرضى الخمر ، ومع الذين يعانون من الجنسية المثليه ، لامر ذو علاقة بالشر وبارادة شريرة . والحبس له مغزى وله صفة اخلاقية اكثر منها طبية . واذا كان الجنون ينطوى على فضيحة ما فذلك أن المجنون قد اختار اللاعقل وفضله على العقل ، اى انه فضل الناحية الحيوانية فى الانسان ما دامت هناك أقفاص يعرض فيها الجنون ، وحيث ان ملاجىء المجانين تتخذ صورة اقفاص حدائق الحيوانات . اضف الى هذا ان ملجأ العزل مكان يجرى فيه اصلاح وتوبة ، ومن هنا نجده يتخذ صفة التقديس .. الأمر الذى لا يمنع الانسان السليم من ان يقرأ فى هذا الملجأ او ذاك ، وكما لو كانت امامه مرآه يرى فيها نفسه ، مسار الحركة التى تهدده بالسقوط فى الحيوانية .

على ان هذا التفكير المنطقى يفترض ان الجنون يبدا تماما حيث تسوء العلاقة بين الانسان والحقيقة ، فالجنون لا يمكن ان يظهر ، ولا يمكن ان نتكلم عنه ، الا « من الخارج » . والقرن السابع عشر لم يقدم لنا « حديث الجنون » بل قدم لنا « حديثا عن الجنون » ، وهذا الأخير هو بنفسه وفى ذاته حديث مخرف ، او حديث هذيان نوع من خليط يضم الاحلام والمخاوف .

وبالنسبة للفيلسوف ـ مثلا مالبرانش ـ يتكيف الجنون بحيث يطابق الخيال الخالص باعتباره عقلا لعمى أو عقلا أصيب بالعمى ، أو كما يقول فوكو ، انه عقل مبهور ، بالمعنى الذى يريده نيكول لهذه الصفة حين كان يتساءل عما اذا كان القلب يشترك ، وله نصيب فى كل « الاضواء المبهرة » للعقل . لهذا لم يكن فى القرن السابع عشر ادب للجنون . فكيف تكون له لغة يمكن أن نعتبرها حقيقة ما دامت لا توجد حقيقة الا بالعقل وبطريق العقل ، وما دام العقل يستبعد الجنون ؟ لابد ان ننتظر ظهور قصة « ابن اخى رامو » للكاتب ديدور (القرن الثامن عشر) ومن بعدها وبمعنى مميز وغامض نوعا ، مؤلفات « الكونت دى ساد » حتى يستطيع الجنون أن يتحدث عن نفسه ويقول فى حديثه : « أنا كذا .. وكذا .. » اننا نجد فى قصة « ابن اخى رامو » هذه كل ماسيقوله الجنون عن نفسه ، ابتداء من « لوك » وفولتير وهيوم الى نيتشه وآنتونان آرتو . « وما يقوله الجنون عن نفسه هو بعينه بالنسبة الى فكر وشعر مطلع القرن التاسع عشر ، وما تقوله كذلك الأحلام فى خليط من الصور : انه حقيقة الانسان الأزلية القديمة ، القريبة منا ، والساكتة تماما ، والمهددة بشدة .. فهو حقيقة تحت كل حقيقة ، أقرب ما تكون من مولد الذاتية .. حقيقة واسعة منتشرة فى بطن الأشياء ، حقيقة تمثل عمق فرادنية الانسان والصورة الاتساعية للكون » . هنا نجد انفسنا مرغمين على أن نقرأ فى هذا الكتاب التنظيم الذى قدمه لنا البيربيجان عن « الروح الرومانسية والأحلام .. » ..

ان الجنون لا يوجد الا فى مجتمع ما وبالنسبة له . انه حقيقة حضارية تتعلق بالحضارة . وتاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى يدل على ان طبيب الأمراض النفسية لم يفعل شيئا اكثر من انه انشا ، أو كتب ، فصلا عن علاج الجنون دون أن يؤدى هذا الفصل الى علاج ما دام الجنون ليس مرضا بالمعنى الذهنى ، أو الجسدى الفسيولوجى لهذه الكلمة . على ان رؤية المريض لشىء ، « وأشياء » ، اى « تصور أشياء » لنفسه ، امرا لا يعنى ابدا أن الجنون يتحدث عن نفسه ، بل يعنى أن هذا الجنون فى نظرنا نحن جنون وفى نظر الفيلسوف « شىء تجريبى » يجب أن نصل الى أعماقه ، وفى نظر العلم « انفصام » أو جنون ظواهرى يمكن وضعه مع « الخطأ » ، ولو انه يتعين على العلم أن يفهم انه ايضا موضوع لتساؤل الانسان عن الانسان ، بحيث يكون هذا التساؤل مستمرا فينا . ويقول فوكو هنا : هذه هى قوة الجنون ، انه هو الذى يفصح عن السر غير المفهوم فى الانسان ، وهو أن نقطة سقوطه هى بعينها فجره الأول ، وأن ليله ينتهى مع نفس اشعة الضوء التى طالعته فى صغره ، وفيه تصبح النهاية بداية جديدة » .

المراجـــع

FOUCAULT (Michel), Maladie mentale et psychologie (Presses Universitaires de France).

— Histoire de la folie à l'âge classique (Plon).

— Naissance de la clinique (Presses Universitaires de France).

— Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines (Gallimard).

— La pensée du dehors, in Critique (juin 1966).

Sur Michel Foucault :

DAGOGNET (François), Archéologie ou histoire de la médecine (in Critique, mai 1965).

البنائية

عند : كلود ليفي شتراوس*

البنيانية هى المنهج الذى ساعد العلوم الانسانية فى هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم . وليفى شتراوس هو سيد البنيانية فى فرنسا ، الذى راى أن يبدأ من تطبيق نموذج لغوى على الانترولوجيا ، وعلى العلوم الانسانية . وكان « سوسور » (١) مؤلف « دروس » فى علوم اللغة العامة ، هو الذى أوحى له بذلك فى بادىء الأمر . ففى الوقت الذى كان فيه علماء اللغة امثال مييه (٢) وفندريس (٣) ظلوا يحاولون شرح تطور اللغة بربطها بتطور المجتمع فان سوسور لم يعد يهتم بالبحث التكوينى التاريخى ، وقلب العلاقة بين النسق والتاريخ . وقد ميز عالم اللغة بين اللغة باعتبارها مجموعة من المواضعات المتفق عليها والتى تتيح استخدام اللغة وممارستها عند الأفراد وبين الكلام الذى يمثل تلك الممارسة نفسها .

وموضوع علم اللغة هو نسق « الرموز » نفسه . وهو نسق يتولد من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذى يتكلم ليعنى شيئا . والسلسلة التصورية للشىء « المعنى » . هذا النظام عبارة عن « بنية » . فمعنى لفظ ما لا يتحدد بعلاقته ، بل يتحدد بعلاقته بالكلمات الاخرى فى اللغة ؛ فالدلالة هنا تفاضلية . وعند تطبيق ليفى شتراوس لهذا النموذج فى التحليل على الانتروبولوجيا ، فانه احتفظ بروحه التى تتعارض مع النزعة التاريخية لأن البنيانية عملية تجميع تعمل دون اهتمام بالتاريخ . وهى مع ذلك تختلف عن اية نظرية من نظريات الشكل (فى مقابل المضمون) فالشكلية والبنيانية تختلفان وتنفصلان احداهما عن الأخرى بسبب اختلاف موقفيهما من الوجود العينى . فالبنيانية ، على عكس الشكلية ، ترفض

---

* Claude Lévi-Strauss

(١) Saussure

(٢) Meillet

(٣) Vendryés

التعارض بين المجرد والعينى ، كما ترفض منح اى امتياز للمجرد ؛ فالشكل عندها يتحدد عن طريق مادة غريبة عنه . وليس للبنية محتوى متميز ، انها هذا المحتوى نفســه ماخوذا فى منظومة منطقية باعتباره خاصــية من خصائص الواقع . وبهذا المعنى فان البنيانية تتعارض مع الشكلية ، بالرغم من انها متولدة عنها ، وقليل من البنيانية يبعدنا عن العينى الملموس ، لكن كثيرا منها يعيدنا اليه . والتفكير البدائى ليس سابقا على التفكير المنطقى ، بل هو منطقى ، انه التفكير عنـــدما يعمل على مستوى اولى هو مستوى العينى ، انه منطق العينى الملموس .

واقد طبق ليفى شتراوس اول الامر ، وعلى احسن صورة ، منهجه على دراسة نظم القرابة . وهذا النظام ينشا فى الواقع كاللغة تماما ، لا على مستوى الالفاظ المفرد ، بل مستوى العلاقات الثنائية : « الزوج والزوجة » ، « الابن والاب » ، « الشقيق والشقيقة » ، « والخالة والابن الشقيقة » الخ .. والقرابة مثلها مثل اللغة وسيلة اتصـــال لا تنمو تلقائيا ابتداء من موقف حاصل بل تنمو وفق نظام تحكمى من التصورات ، « انها ليست صـــيغة بيولوجية » ، بل هى « نسب » بمعنى ان قواعد الزواج تضمن مســيرة الزوجات داخل المجموعة الاجتماعية ، وبهــذا يحل النظـــام الاجتمـــاعى للقرابة محل نظام علاقات الدم المشتركة ذات الأصل البيولوجى . فالقرابة اذا « لغة » ما دامت تتضمن قيام نمط اتصال معين بين الافراد والجماعات . وكون « الرسالة » تكون هنا على أيدى زوجات مجموعة بشرية تسير بين مختلف المجموعات ، لا بكلمات تنتمى الى مجموعة معينـــة وتدور بين الافراد فان هذا لا يغير شيئا من تشابه الظاهرة فى الحالتين . ان اللغة مبادلة ، واتصال وحوار ، وهذا ما يحدث فى الزواج فتبادل « الرموز » كتبـــادل النســـاء ظاهرتان متشابهتان يمكننا ان نطبق عليهما سواء بسواء نفس المنهج البنيانى . ومنع الزنا هو القاعدة الاساسية التى توصل الانسان الى الحياة الثقافية (الاجتماعية) ، وهو يمثل قاعدة المهر احسن تمثيل ، وهو يمنع الزواج بالام ، أو بالشقيقة ، أو بالابنة . لكن اكثر من ذلك واهم لانه هو الذى يحرم الأم والشقيقة والابنة على الآخرين .. « فالمبادلة تحتوى على أكثر من الاشياء المتبادلة » انها تحوى على علاقة التبادل ، ولذا فان اى زواج يعتبر لقـــاء مأسوى بين العنصر الطبيعى والعنصر الثقافى ، بين النسب والقـــرابة ، ولقـــد تطلب ظهور التفكير بالرموز ان تكون النســـاء كالاقوال اشياء نتبادلهـــا . والواقع انه هذه هى الطريقـــة الوحيدة التى تؤدى للقضاء على التناقض الذى يجعلنا ننظر الى المراة الواحدة من زاويتين مختلفتين : الأولى بصفتها موضوع رغبة خاصة ، وبالتالى مثيرة للغرائز

الجنسية والتملك ، والثانية باعتبارها ذاتا نأخذها على انها ذات وعلى أنها ترغب فى الآخر ، اى انها وسيلة لربطه بها فى الوقت الذى تترك نفسها ترتبط به . فاللغة باعتبارها قانونا لا باعتبارها معنى ، هى النمط الرئيسى لكل تنظيم .

يطبق هذا المنهج نفسه على تحليل شخصيات الاساطير ، فليفى شتراوس يرى ان العقل الانسانى واحد ، وأن التفكير الأسطورى ليس تفكيرا قبل منطقى ، بل هو تفكير منطقى على مستوى المحسوس تفكير تصنيفى يستخدم مقولات تجريبية « مثل النضج والنيىء ، أو الغض « الطازج » والفاسد ، او المبلل والمحترق الخ .. » باعتبار انها أدوات تصورية حقيقية تستخدم فى استخلاص أفكار مجردة وترتيبها فى عبارات .. وليس محتوى الاسطورة هو اهم شيء فيها ، وابشع خطأ هو ان تفسر كل رمز على حدة وفى ذاته ، على طريقة نماذج يونج ، لأن الرمز لا يستقل بذاته ازاء اطاره الموجود فيه ، ولأن مغزاه فى موضعه الذى يوجد فيه وتكون حقيقة الأسطورة فى « العلاقات المنطقية المجردة من المحتوى او بالأحرى العلاقات التى تستغرق خواصها الثابتة قيمتها الوظيفية ، حيث ان العلاقات المتشابهة يمكن ان تنشأ بين عناصر اكبر عدد من محتويات مختلفة » هكذا توجد موضوعية وبنائية للأساطير . وليفى شتراوس لا يدعى أنه يريد أن يوضح لنا « كيف يفكر الناس فى الأساطير ، بل يريد ان يبين كيف تعمل الأساطير فى تفكير الناس ودون وعى منهم » . ويريد ان يوضح كذلك على أقصى تقدير كيف تعمل الأساطير فيما بينها وتنشىء تفكيرا ويستهدف الفيلسوف دائما ربط فكرة الحديث الكلامى بفكرة الشخص « أما رجل العلم فهو لا يتبع هذا المنهج » وبالنسبة له فان الاساطير فى مجتمع تمثل لغة أو حديث هذا المجتمع وهو حديث لا مرسل له ، لا متكلم يتكلمه ، حيث تجمعه كما يجمع عالم اللغة شتات لغة غير معروفة جيدا ليحاول ان ينشىء قواعدها . قواعد تلك اللغة ومجموعة من اساطير ما تشكل مجموعة متبادلة ؛ فمثلا نجد فى أساطير وقصص الهنود فى الامريكيتين نفس الافعال تنسب لحيوانات مختلفة ، وفهم معنى لفظ معين هو نقله تبادلا وبالتوالى فى جميع السياقات التى يمكن أن يوجد فيه هذا اللفظ . والعالم المشتغل بعلوم الانسان والحيوان يفعل نفس الشيء ؛ بمعنى أنه اذا ظهر النسر يوما نهارا وظهر البوم ليلا واديا نفس الفعل ، فانهم يخلصون من ذلك الى ان النسر بوم نهارى ، كما ان البوم نسر ليلى الأمر الذى يعنى أن المتعارض المطلوب هو الذى يقوم بين النهار والليل . واذا قارنا هذه

الأسطورة بأساطير اخرى لوجدنا ان النسر والبوم يتعارضان مع الغراب ، في حين انهما يتعارضان فيما بينهما تحت زاوية الليل والنهار ، وتتعارض هذه الطيور ثلاثتها مع طائر البط (مثلا) تحت زاوية جديدة هي زاوية الأرض والسماء . أو كذلك زاوية السماء والماء . . وعلى هذا المنوال وبهذه الطريقة تستطيع ان نعرف ونحدد قدما « عالم القصة المسرودة » وهو عالم قابل للتحليل بتغييرات التعارض المترابطة او التى ربطها بعضها ببعض داخل كل شخصية على حدة ، شخصية تكون حسب تعبير جاكوبسون « حزمة من عناصر متباينة وتفريقية » .

هل لنا ، وقد وصلنا الى هذه النتيجة ، أن نتساءل عن معنى تلك الأساطير ؟ وما هو أقصى معنى تؤدي اليه هذه المعاني التى تعنى بعضها بعضا ؟ لا بد ان نجيب على هذا بأن الاساطير تدل على الروح التى انشأتها بواسطة العالم الذى تمثل هذه الروح أحد أجزائه . هكذا يمكن أن تتولد تلك الأساطير فى وقت واحد بواسطة الروح التى تسببت فيها ، وتنشأ من خلال تلك الأساطير صورة للعالم رسمت معالمها مقدما فى بناء تلك الروح .

هذا المنهج يتضمن فى نهاية الأمر فلسفة تشعر بها فى جميع مؤلفات ليفى شتراوس ، وخاصة فى كتاب « التفكير الوحشى » ، أن هناك تفكيرا منطقا يوجدان باطنين فى كل من الطبيعة والحياة . واذا اردنا معرفتهما فلا بد أن يمرا من خلال التطور وبواسطته . والذات هنا ليست هى التى تشكل الموضوع ، بل ان الذوات لا تشكله ، على العكس من ذلك فان الذات تتشكل بفعل تداخل الروح الموضوعية . لا وجود هنا لكوجيتو فردى على طريقة ديكارت ، ولا لكوجيتو اجتماعى على طريقة سارتر . حيث ان فكرة كيان داخلى للانسان هى التى يعارضها شتراوس . ولهذا يقول : « أن الذى يبدأ بوضع نفسه فى خضم البداهات المزعومة لل « أنا » لن يخرج منها ابدا . فالبنيانية ترسى قواعدها على المستوى الذى يصبح فيه التنظيم نسقا ، دون علم التفكير . ومع هذا فان ليفى شتراوس « نصف كانطى » حتى أن ريكور « استطاع ان يقول عن فلسفته انها فلسفة ترنسندنتالية ، لكن بدون ذات . لكن هل هى ترنسندنتالية حقا ؟ صحيح أن فكرة البنية فكرة ضرورية عند كانط وبهذا المعنى تصبح البنيانية ذات صفة كانطية . لكن البنيات هنا ليست مقولات للذات ، بل هى بنيات فى الأشياء ويقوم العقل بعكسها على صفحته ، لهذا فهى مختلفة تماما عن بنيات كانط . وباختصار فان البنيانية ترمى الى قانون عالمى لأنها تؤمن بنهائية لتجميعات « بنيانية » ممكنة . ذلك لأنه لا يوجد الا تفكير واحد :

وهو التفكير « الوحشى » يوجد لدى الجميع ، ويشكل مع التفكير الحضارى علاقات « زمالة » ، لا علاقات « بنوة بأبوة » .. هكذا ترى البنيانية انها تستطيع الوصول الى بناء ، او الى الكشف عن جدول للمقولات بواسطة علم الانثروبولوجيا وليس عن طريق الاستنباط الترنسندنتالى او الميتافيزيقى .

ان ليفى شتراوس يقول بوجود بناء تحتى صورى ، تفكير لا شعورى ، او تفكير ارهاصى للروح الانسانية ، ويقول بوجوده فى باطن النظم الاجتماعية ، كما لو كان علمنا أو معرفتنا موجودة وجودا مسبقا فى الأشياء ، وكما لو كان النظام البشرى للثقافة نظاما آخر فى الطبيعة ، فالبنية تمارسها الذوات التى تعيش فى المجتمع من تلقاء نفسها . « وهو بالأحرى الذى يمتلكها ولا تمتلكه هى » ، ان الحقيقة أكثر من الانسان .. والحقيقة من خلال الانسان هى موضوع البحث الذى يقوم به ليفى شتراوس .. وهو بهذا ، وان صح القول ، فى الطريق الى تقديم المادية الوحيدة التى تتمشى مع هذا العصر ، والفلسفة الوحيدة الالحادية بمعنى الكلمة . وقيمة الاسطورة عنده تاتى من انها تنويع ضخم فى شكل مبدأ السببية . ووظيفة السحر انه يقدم للانسان صورة طبيعية . أما الدين فوظيفته انه يعطى الطبيعة شكلا بشريا وكلا الشكلين يرتبطان دائما احدهما بالآخر ، لكن تختلف جرعة كل منهما عن الآخر . افلا يمكن ان تكون الاسطورة — وهى اكثر موضوعية — أرفع من الدين وأكثر ذاتية منه ؟ ان التفكير الوحشى يكشف عن الكثير فى حياتنا ويعرفنا بالانسان وبالثقافة ؛ وهو وان كان يقف فى وجه أى تغيير ، ويحب النظام وثبات الحال ، فانه رغم ذلك يتوسط بين الطبيعة والثقافة ويربط الرمز بالملموس .. وحيث ان العقل هو أيضا شىء فان عمل هذا الشىء الذى يقوم به وظيفيا هو الذى يعلمنا عن طبيعة الأشياء ، فحتى التفكير الخالص يتلخص فى « ادخال » الكون فينا . « واننا نستطيع ان نجد أكمل شرح وتعليل لهذه الحقيقة فى النظريات الرياضية والفيزيائية . لكن هناك فى نفس الوقت عند ليفى شتراوس ناحية انسانية ، هناك تفكير انسانى ، حيث نجده وقد أخذ يندد بما يمكن أن نطلق

عليه النزعة اللا انسانية التى توجد فى أساس كل اتجاه نقيم فيه تشـييدا مزيفا للطوطمية أو للجنون . فالوهم الذى يدعونا الى القـول بوجودهما انما يرجع فى أساسه الى رغبتنا فى أننا نشعر بوجوب ابتعادنا عن المرضى وعن البدائيين ، وأن نكون دائما على مسافة منهم . وليفى شتراوس — على العكس من ذلك — قريب من أولئك الذين يقوم هو بدراستهم ، بل وهو يحبهم . وما من كتاب أكثر تعبيرا فى نزعته الانسانية من كتاب « استوائيات حزينة » (٤) حيث يجدد المؤلف التقليد القديم الذى كان يدفع بالفكر الى القيام برحلات فلسفية وحيث تفهم أن حب المؤلف للشعوب البدائية ضرب من البحث عن مولد البشرية .

وليفى شتراوس له معجبون كثيرون فى فرنسا وخارجها خاصة لدى الشباب بمختلف مشاربهم لأنه قدم عملا علميا دقيقا متشددا فى تفكيره ، ولأنه دائم التفكير والتأمل فى عمله هـذا من أجل الوصول الى المنهج ، واستخلاص الفلسفة التى يجسدها هذا المنهج . ولأنه ظل بالاضافة الى هذا شبيها بجان جاك روسو فى حبه للبشرية وصداقته للناس ، ولأنه يحلم أحيـانا بالتوفيق بين الشرق والغرب . ولأنه قدم لنا ماركسية خلصت الانسان من أغلاله الاقتصادية وأكملها ببوذية خلصته من أغلاله الروحيـة المتزمتة ؛ الأمر الذى يدل ولا شك على أن الانسان حيوان أكثر قدرة على المقاومة مما نتصور ، وعلى أنه لم يمت موتا كاملا ، وعلى أن الله أيضا حى ؛ والأمر الذى يثبت أن صورة ما من صور الانسانية سوف تظل حية .. تلك التى سوف تعرف دائما أبدا كيف تذهب الى أعماق البحث عن المعنى .

---

(٤) Trites Tropiques

المراجع

LEVI-STRAUSS (Claude), Les structures élémentaires de la parenté (Presses Universitaires de France).

— Tristes tropiques (Plon).

— Anthropologie structurale (Plon).

— Le totémisme aujourd'hui (Presses Universitaires de France).

— La pensée sauvage (Plon).

— Le cru et le cuit (Plon).

Sur Claude Lévi-Strauss :

CHARBONNIER (Georges), Entretiens avec Levi-Stauss (Plon).

SABAG (Lucien), Marxisme et structuralisme (Payot).

Esprit (novembre 1963 : La pensée sauvage et le structuralisme).

Aletheia (no 4. mai 1966 : Le structuralisme).

Sur la linguistique moderne :

BENVENISTE, GATROBSON, MARTINET, etc., Problèmes du langage (Gallimard, Coll. «Diogène»).

BENVENISTE (F.), Problèms de linguistique générale (Gallimard).

GATROBSON (R.), Essais de linguistique générale (Ed de Minuit).

LEFEBVRE (Henri), Le langage et la société Gallimard).

MUNDELBRAJT (B.), Logique, langage, théorie de l'information (Presses Universitaires de France).

MARTINET (A.), Eléments de linguistique générale (Colin).

MOUNIN (G.), Problèmes théoriques de la traduction (Gallimard.)

TODOROV (Tzvetan), Théorie de la littérature, Textes des Formalistes russes presentés et traduits par Tzvetan TODOROV. Préface de GATROBSON (Le Seuil).

علم النفس

عند : موريس برادين*

كانت المشكلة التى واجهت برادين دائما ابدا هى مشكلة العلاقات بين الانسان والطبيعة ؛ فقد بحث فى دراسته حول « نقد ظروف العمل » فى مسألة العلاقة بين المعرفة والفعل . ثم كتبه بعد ذلك « فلسفة الاحساس » (١٩٢٨ — ١٩٣٤) التى افتتح بها تفكيره الشخصى ، محللا — ابتداء من « الحساسية الأولية » وبالتوالى — معانى الحاجة ومعانى الدفاع عن النفس . ثم جاء مؤلفه الضخم الذى كتبه بين عامى ١٩٤٣ ، ١٩٤٦ بعنوان : « رسالة فى علم النفس العام » .. ليقدم لوحة كاملة للحياة العقلية منذ الوظائف الأولية الى الحديث عن العبقرية البشرية فى الوسائل التى تتخذها وفى نتاجها . وبعد أن نشر بعد هذا كتاب « روح الدين » ظهر له اخيراً عام ١٩٥٥ كتاب « مغامرات الروح فى عالم الأنواع » . وقد بحث فيه عن مصير الروح فى أشد معانيه ايجابية ؛ اي فى وظيفتها العامة التى يحددها لها قانون التطور والصعوبات التى تقابلها ، ثم تتغلب عليها . ولم يحدث أن جمع عالم من علماء النفس قبله على هذا النحو بين النزعة الطبيعية والمثالية .. وقد كان هدفه أن يرسم فيه نوعا من الملحمة هى ملحمة الروح المناضلة الباطنة فى قلب الطبيعة ذاتها ، والتى لا ترى دون ادنى شك ما يمنعها من أن تسير جنبا الى جنبه مع الحيوان ، وان تصغى الى اعترافاته المتواضعة ، ومع ذلك فان فعلها وتأثيرها يكون من القوة بحيث يدعو الطبيعة الى أن ترتفع دائما ابدا فوق نفسها .. وهو يقول : « ان الملاك فينا يوجد بالقرب منا دائما ولكنه يظهر غير بعيد عن اغراءات طبيعتنا الحيوانية وفخاخها .. ومع ذلك، فلا يمنعنا هذا من القول بأن اخص خصائص الانسان قائمة فى انه ذو طبيعة سامية » .

وعلم النفس فى نظر برادين هو فلسفة الروح باعتبار انها هى فلسفة الحياة . كان الفيلسوف لانيو يقول ان علم النفس علم تاريخى ، باعتبار

---

* Maurice Pradines

أن الروح من حيث انها وحدة وأبدية من ناحية المبدأ ، وأنها لهذا تصبح لدى الانسان موضوعا لعلم النفس لانها تعيش فى الزمان وتتابعه . وبمعنى يشبه هذا تقريبا ، يدرس برادين تاريخ أحداث الروح ، اى انه يدرس الروح بعد أن تكون قد أصبحت هى نفسها الحياة . لكن هذا التاريخ ليس تاريخا خالصا ، أو ان صح القول ليس علما تكوينيا ؛ لان قراءتنا له ينبغى الا تسير من الماضى الى الحاضر بقدر ما تسير من الحاضر الى الماضى .. ذلك انه لا توجد سلسلة لاشكال الحياة التنفسية يمكن للروح أن تكون قد رسمتها طوال مسيرتها ثم تركتها بعد ذلك لتكرس نفسها لمهام أعلى ، كما لو كنا امام طبقات أرضية متراصة بعضها فوق بعض ومنفصلة ؛ اذ ليس من شك فى أن الوظائف النفسية الاصلية ــ التى كانت فى بادىء الامر بسيطة وعامة ــ هى التى اخذت تتباين وتتعقد تدريجيا . لكن فى كل مرحلة من مراحل التباين تكون جديدة ، تعود الروح الى الخلف وتمسك بين يديها بالوظائف التى تخطتها وتعيد صهرها لتهيىء لها فرصة الافادة من التقدم الذى حققته .. ذلك أنه ما من شىء ينشأ جديدا فى الحياة الا وكان له اثر فى أسبابه المولودة له . هذا ما يسميه رادين قانون (التوالد المتبادل) الذى يسمح باعطاء نظرة شاملة عن الحياة الروحية وتاريخها ، وشبيهة بالنظرة التى تعطيها العلوم البيولوجية للحياة العضوية وتطورها . لكن يلاحظ هنا ان التوالد البشرى لا ينتج التوالد الوراثى ؛ فالشىء الذى يراه الانسان كمعطى ، ان هو فى الواقع الا نتاج نشاط يجهل نفسه . والحواس هى التى تنبه هذا المعطى فيشير العقل اليه ولو ان العقل التفكيرى هو الذم يغذى الحواس . على أن موالديه الانسان تتحول جذريا بالنسبة لتوارثية لتسد فى طريق آخر ، بمعنى انا لا نرى ما سبق أن حدث الا وقد تغيرت صورته بفعل ما طرأ عليه . من هذا نرى أن « علم الوراثة » الذى يفيد منه برادين تراجعى الى الخلف ، لا تقدمى الى الامام . ونرى بالتالى أن منهج التوارثية المتبادلة هو حقا منهج تحليلى تراجعى ، بمعنى أنه لا توجد توالد من طرف واحد من الاعلى الى الأدنى ، بل ان التوالد يتم تبادليا من الادنى الى الاعلى ، ومن الاعلى الى الادنى . ويفترض هذا اصلا تطورا فى التفكير الفعلى يحتاج الى الاتصال بالطبيعة ، تماما كالحبة التى لا تصبح شجرة الا باتصالها بالأرض التى بذرت فيها .

على أن الروح التى تدرس هى روح « مجسدة » ، أو ان أمكن القول ، روح الجسد ، التى تحمل صورة أو علامة الجسد ، حتى لو تحررت التحرر الكامل . ويرى برادين هنا أنه لكى يتم ذلك يتعين على الروح القيام بمجهود

دائم الفعالية ، ولو أن مجهودا آخر يرمى الى صبغ الجسد بالروحية لن ينتهى بالنجاح التام ولن يتم الا باصطباغ الروح بصبغة جسدية وحتى اذا كانت « الكلمة » هى التى تظهر اولا ، فان الحقيقة الأولى الأصلية على المستوى الزمنى هى الفعل دون الكلمة ، العمل دون الكلمة ، فالروح تعمل فى الجسد قبل ان تتعرض نفسها فيه ، وهى التى تمله رغم أنه لا يوضح لها بسهولة وهى تكون أولا « نفس » ونفس تتحرك آليا ؛ لأنها تتمتع بآلية مكتسبة . ومن هنا « الآلية النفسية » . « السيكولوجية » التى تتعدى مباشرة لكل اثارة ومن خلال تصديها هذا ، ومن خلال العادة والغريزة ، يصل النور الى الكتلة المتفرقة من الآلية ، ويخترح الجسد حقيقة الروح المتزايدة ليستخدمها . على أن الحركة الذاتية للروح هى أول مغامرة لها . أما الثانية ، فهى الذاكرة ويميزها فعل الادراك الحسى الذى يحل « الاستعراض » محل التصدى ؛ لأنه يبدأ بادراك « على مسافة » ؛ فالحس هو الشيء الذى يحول حالات لم تكن بالنسبة للحياة الا أسبابا لرد فعل حاضر . . يحولها الى علامات لفعل عارض . . اننا نقصد تماما « الحس » باعتباره شعورا خاليا من الفعل ولكنه مزود بالحاسة . والأعصاب الحسية لا تدرك مباشرة ، لا النغمات ولا الألوان ، اكنها تدرك « اخطارات » عن طريق النغم واللون ، والروح تتحرر تماما فى ادراك الروح حسيا ، فحين تفهم الروح « اشارة ما » تحصل على جميع سلطاتها . هنا نذكر نبوءة قالها الكاتب الروائى بالزاك : « سوف يأتى يوم ولا شك ، يقبل فيه الفلاسفة ان الحواس هى نوع من غلاف لفعل حى يأتى من الروح » .

والمغامرة الثالثة والأخيرة هى تلك التى تقوم بها الروح المتصفة بالفعل العقلى ، والتى تحل محل منهج المحاولات التجريبية ، منهج التجارب بالفكرة المسبقة . فالانسان المتعقل هو ذلك الكائن الذى ــ بدلا من أن ينتظر استعراضات نداء ، او رفض ، تزيد او فعالية والتى يصبح المستقبل الذى تعلن عنه الادراكات الحسية حاضرا سعيدا او مشئوما . . يشرع فى أن يفعل ما يريد ، وأن يقضى على ما يخشى . فنحن لا نفهم حقا الا ما نفعل ، وهنا يقبع الفرق الحقيقى بين الانسان والحيوان ؛ لأن الحيوان غير قادر على استخلاص فكرة السببية لأنه غير قادر على أن يرى مقدما ، أو يتفادى كل ما لا يفرض عليه ربط الأفكار فيما بينها أن ينتظر . ولقد ارادت التجريبية فى مبالغة ان تهبط بالسببية الى الانتظار . والحقيقة ان السبب قوة تنتج ما لا ننتظر وما ننتظر ، ما لا نتوقعه وما نتوقعه على السواء . وهناك اشياء تفاجئنا وتدهشنا لأن السبب يخلق

قواعد تستطيع أن تسخر من الحواس ، أو قواعد لا تتكشف الا لحواس تضيء الروح طريقها . والعقل لدى الانسان عبارة عن القدرة على تمثل ما يعرف من خلال الضوء الذي يبين له أنه يستطيع أن يفعل ذلك .. لأن الانسان ينفذ ما يكتفي الحيوان بانتظاره ، وبهذا يصبح العقل هو القدرة على التوصل الى الاهداف الأخيرة ، ومن هنا تتولد مختلف صور العبقرية البشرية ..

هكذا نرى أن تطورا يحدث فى كل حالة ويتخطى نفسه .. ذلك ان الحياة تنبع من الروح . لكنها تخنقها بقدر ما تعبر عنها ، فالتقدم نفسه تهديد للتقدم لأنه يحدث عن طريق تمرد على الاتجاهات التى تثيرها طاقاتها « الجريحة » اثارة فوق العادة . فان اخذنا ولو مثلا واحدا على هذا لوجدنا أن الذكاء العقلى ينجح تماما فى تحويل الأعضاء الحسية الخالصة التى تكون حساسة تماما ازاء الاثارات الرديئة ، تحويلها الى أعضاء ادراكية تكون حساسة ازاء اثارات دقيقة . لكن لهذا النجاح مقابل آخر ؛ فمثل هذه الاعضاء تكون على جانب كبير من « الدقة » وتكون الاثارات الرديئة التى تلقتها من قبل قادرة على اثارة بعض الآلام . وبذلك لا تكون هناك هدف من وراء الألم ؛ لأنه بمثابة اخفاق لكل غائية ، انه وحش ضار . وما يكونه الألم بالنسبة للاحساس هو الذى يكون بين الروتين والعادة ، وما بين الانفعال والعاطفة ، وما بين اللاأخلاقية والاخلاقية .. فهناك وحوش نفسية ، بمعنى أن الخطأ لا يمكن أبدا أن يكون آليا خالصا ؛ لأن الخطأ بنفسه يكشف عن وجود الروح التى ينكرها ، ويأتى هذا الكشف حتى فى مجرد « الفوضى » التى يتصف هو بها ، وهكذا يكون الانفعال عبارة عن اضطراب فى روح مثقلة بجسدها ، ولكنه على أى حال اضطراب فى روح ما ، وعندما يصبح الذكاء العقلى شعوريا لدى الانسان تجده وقد أصبح قادرا على أن يحكم على ما يفعل .. والجنس البشرى ينبع من ثورة ضد حالة السلبية التى يحكم عليه بها الوجود الحيوانى . غير أن نجاح الانسان فى هذه الثورة لا يمكن ان يكون كاملا . وصحيح أن عقلنا العضوى لا يرى مانعا من أن يسير جنبا الى جنب مع الحيوان ، وأن يسر اليه ببعض آماله ورغباته ، مما ينتج عنه عدم اكتفاء وعدم رضا تشعر به الروح دائما . وهذا ما يعلل كون الانسان شعورا بعدم الاكتمال .. اذ لا يوجد تفكير الا لأن الفكر يعمل دائما أبدا على أن يبحث عن نفسه ليثبت وجود نفسه بالجمال تظل دائما بالنسبة له غير مكتملة ..

هكـذا تكون الروح هى التى يجب دائما أن نلقى بهـا فى الطبيعـة ولا شك ، بمعنى ان تصبح الحياة بالنسبة لها سهلة فى هذه الدنيا ما دامت تلك الروح لا تفتأ أن تناضل وأن تنهزم أكثر الأحيان وأن ترى نفسها وقد احيطت بالفخاخ .. الأمر الذى يجعلها تحلم بوطن آخر .. لكنها ترتبط بالأرض بكل الوسائل وبكل ما تستطيع أن تفعل . الا يمكن مع ذلك قبول فكرة وجود فلسفة للروح تكون مختلفة عن فلسـفة الحياة ؟ ان برادين لا ينكر ذلك ، لكنه يرى فحسب ان فلسفة كهذه لن يكون مصـدرها علم النفس ، وأن منهجها يعطى مكانا كبـيرا لغائيـة باطنية فى داخل علم البيولوجيـا ، علم الحيوان ولا يسير هذا المنهج نحو أو ضد غائيـة كونيـة معينة ، فعلم النفس البيولوجي لديه لا يتضمن اية ميتافيزيقا . صحيح أن عملا يقوم به العقل ويبين أول مجهود له فى تحسسات اشـد الحيوانات بساطة ان هو الا تأكيد للايمان بوجود الله داخل العـالم فى احدى صوره الدنيا . وعلى العكس من ذلك فان انعدام التماسك فى الأشياء عام جداً لدرجة انه لا يترك الا مكانا صغيرا للعقل ، ويكون الألم هنا عميقا لدرجة أنه لا يفتح الا ثغرة صغيرة للأمل . فما العالم الا « عماء لا غناء فيه » .. وعلم النفس البيولوجي لا يمنع قيـام الايمان الدينى بشرط ان يبحث عن أسـبابه فى مجال آخر .

المراجـع

PRADINES (Maurice), Philosophie de la sensation (Belles-Lettres) : I) Le problème de la sensation; 2) La sensibilité élémentaire, Les sens du besoin; 3) La sensibilité élémentaire. Les sens de la défense.

— Traite de psychologie générale (Presses Universitaires de France) : I) Le psychisme élémentaire; 2) Le génie humain Ses oeuvres; 3) Le génie humain. Ses instruments.

— L'aventure de l'esprit dans les espèces (Flammarion).

Sur Maurice Pradines :

GRAPPE (Jacques), La genèse réciproque. Introduction à la psychologie de Maurice Pradines (Presses Universitaires de France, 1949).

علـم الاجتمـاع

عند : چورج جورفيتش*

چورج جورفيتش هو المجدد الحقيقى للدراسات الاجتماعية فى فرنسا . وتعتبر مؤلفاته من النوع الذى يصعب تلخيصه لكبرها واتساعها ، ولذا يصبح من الافضل هنا تقديم مجرد فكرة عابرة عما تحويه هذه المؤلفات ، وعن اتجاهها العام ، خاصة وأنها ما تزال تسير نحو التجديد . .

ولقد ولد جورفيتش فى مدينة نوفوروسيسك يوم ٢ نوفمبر ١٨٩٤ ثم مات فى باريس فى ٥ ديسمبر ١٩٦٥ . وكان قد نشر مذكراته الأولى عام ١٩١٧ فى « دوريات » . ثم حصل على « الاجريجاسيون » عام ١٩١٨ وعين مساعدا بجامعة لينينجراد ، ثم أستاذا بجامعة « توسك » عام ١٩١٩ . وحين شعر بعدم موافقته على اتجاهات الثورة الروسية ، فضل الابتعاد وسافر الى براج حيث عمل بالتدريس ؛ ثم اقام فى فرنسا ابتداء من عام ١٩٢٤ . واذا كنا نذكر القارىء بهذه الحقائق التى غالبا ما نسيها النقاد ؛ فذلك لأن لها أهمية كبرى ، باعتبار أن علم الاجتماع فى نظره قد نشأ من مشاركته فى تجربة جماعية كبرى : نقصد الثورة الروسية التى كان بالنسبة لها « ممثلا ومشاهدا » . اضف الى ذلك أن نشأته الأولى قد اثرت تأثيرا عميقا فى تفكيره . ورغم أن جورفيتش قد شارك فى الحركة الموالية للسلافيين ؛ تلك الحركة التى ابرزت فكرة الرابطة الجماعية دون أن تمتص هذه الروح الجماعية فيه الفرد كفرد ، والتى رأى أن تكون متصالحة مع الكنيسة ، وكذا مع الرابطة الريفية (مير) ، ورغم هذا فقد استوحى مذهبه الأساسى الذى يدور حول الـ « نحن » ، أو ، بشكل أوسع ، التوازن بين الوحدة والكثرة . لكن جورفيتش كان نهما يريد معرفة كل شيء ، ولذا أثرت فيه فى نفس الوقت تأثيرات أخرى ؛ مثال ذلك انه اكتشف ، ولم يكن يبلغ من العمر أكثر من سبعة عشر عاما ، فكرة الادارة

---

* Georges Gurvitch

العمالية الذاتية عند « برودون » ، كما أكتشف عند « دانتون » فكرة الحرب الثورية ، وبعد ذلك بقليل قام بدراسة عن « الواقعية الجدلية » عند فيخته فى مرحلته المتأخرة ، من تفكيره ، وكتب عنها مؤلفا ظهر عام ١٩٢٤ ، يعتبر اليوم أحد المصادر الاساسية لفكره الفلسفى ، وحين اتهمه البعض بانه يدين باتجاهات تقول « بوحدة الوجود » ، كان يجيب فى حماسة وغضب قائلا : انه لا يجرؤ أن يضع نفسه مكان الله ، وان ما يهمه بوجه خاص هو مذهب اللاهوتية السلبية .. وما ان بلغ عمره عشرين عاما حتى اخذ يفكر فى فلسفة برجسون ، ثم هام حبا بفلسفته كل من سان سيمون (الذى كان يفضله دائما على أوجست كونت) وماركس . واخيرا ، سمحت له علاقاته الوثيقة ـ فى فرنسا ـ خاصة بعالم الاجتماع « موس » بأن يتفهم فلسفة ديركهايم احسن من ذى قبل ؛ الأمر الذى مكنه فيما بعد ان يقيم لها نقدا ، وان يسير فيما بعدها وفى طريقها ، هكذا يجدر الا ننسى ان عالم الاجتماع جورفيتش يتمتع بثقافة فلسفية عميقة ، بل وبثقافة لاهوتية اصبحت فى الواقع بمثابة افق تدور فيه كل مؤلفاته .

هذا ما يفسر ولا شك ان أعظم مجهود بذله جورفيتش كان يرمى اساسا الى خلق صورة نظرية لعلم اجتماع من شانه ان يقرب شيئا فشيئا من الواقع العينى الملموس . ان قليلا من النظرية يبعدنا عن الملموس ، وكثير منها يقربنا منه . ولطالما ترددت علوم الاجتماع بين المناقشات المذهبية الخالصة ، أو المنهجية الخالصة (وكلاهما يرتبط بالآخر) ، وبين تجريبية فوضوية تزيل النظام والتنظيم وتضع آلاف الدراسات الجزئية بعضها ملتصقة بالبعض الآخر دون ترابط . أما علم الاجتماع عند جورفيتش فهو يربط بين النظرية والممارسة ، اى انه يبعث بالمرونة دائما فى مفهومات علم الاجتماع عندما تتصل بالواقع . وهكذا فان الاسس الاجتماعية لا يمكن أن تكون نماذج جامدة لانها فى الحقيقة « أماكن مرور مؤقت » . ولنذكر هنا ان ميرلو ـ بونتى قد قال بوجود العنصر الوسط كل بنية اصلية ، ذلك العنصر الذى يبعث فى فكرة البنية مرونة « جدلية » ويصبغ فكرة الأساس نفسها بصبغة جدلية ؛ الأمر الذى يثبت أن الجماعات تتبع دائما طريقا يتأرجح بين البناء والهدم .

كانت الدراسات الأولى التى قدمها جورفيتش باللغة الفرنسية تدور حول القانون الاجتماعى بحيث صارت تلك الدراسات من أمتن وأقوى أجزاء اعماله ومؤلفاته ؛ اذ كانت تسير فى الخط الذى سار فيه « هوريو » : وسيلة للتقريب بين الحقيقة القانونية والتشريعية من جهة ، والحقيقة

الاجتماعية من جهة أخرى . على انه يحسن — كما فعل جيني — أن نميز بين « المعطى » النابع من الجماعة « المستترة » و « المنشأ » الذى يكون هو بعينه الأساس العلوى المنظم ، فهناك توتر قائم بين التلقائى والمنظم فى مجموعة ما ، والنظام الديمقراطى هو النظام الوحيد الذى يضمن تسرب القانون غير المنظم الى القانون المنظم . ومنذ اللحظة التى توجد فيها حياة جماعية ، يظهر اتجاه نحو تنظيم قانونى ، وكل مجتمع لايمكن ان يعيش الا اذا نظم نفسه ، والقانون احد الوسائل التنظيمية الأساسية ، فهو بمثابة الوسيط بين الروحى والمحسوس ، أو هو نوع من اضافة الصفة المنطقية على المثل الأعلى الاخلاقى . فرجل التشريع والقانون — حيث لا يكون مثاليا خالصا ولا واقعيا خالصا ، يحاول جهده فى أن يطبق القواعد الاخلاقية على الحقائق الاجتماعية . وبذلك لا يكون القانون هو الشيء الذى يخفف من المطالب الأخلاقية ، بل يكون الشيء الذى يضمن التنفيذ الاجتماعى . وهذا ما يفسر التجربة القانونية ويعطيها قيمتها الحقيقية باعتبارها نسيجا من المتعارضات . والتجربة القانونية هى تجربة القيم الروحية التى تظهر فى الظواهر المحسوسة . وتلك القيم المجسدة هى التى يسميها جورفيتش « وقائع معيارية » على أن العمل الذى يقوم به رجل التشريع هو الكشف عن هذه الحقائق . غير انها — هذه الوقائع المعيارية تظل دائما حلا وسطا بين التقدم الذى يطالب به المثل الأعلى الأخلاقى والنظام بصفته نتيجة معينة لتوازن القوى . هكذا يعيش القانون فى زمن يسير سيرا حثيثا يتم فيه التوافق بين التقدم والنظام . على أن هناك ناحية محافظة فى التجربة القانونية ، وضع جورفيتش ضدها وفى مواجهتها الصفة الثورية للتجربة الاخلاقية ، وهى مليئة بالتقدم والتحول ، تتحقق فى زمن خلاق حقيقى بالمعنى الذى اعطاه برجسون لهذا التعبير .. تلك التجربة التى تظهر هكذا — على الاقل فى قيمتها .. ذلك أن من الضرورى أن نميز بين ثلاث طبقات ، أو ثلاثة مستويات فى التجربة الأخلاقية : تجربة الواجبات — تجربة القيم — تجربة الحرية . وهذه الأخيرة هى الثورة الخلاقة . ورغم ذلك فانه كلما مضى جورفيتش فى تحديد العلاقات بين الحرية وتعيناتها التى تتحقق فيها ، نجده وقد لجأ الى تعديل مذهبه الخاص بالتجربة الاخلاقية بعض الشيء ، بحيث جعله « أقل ثورية » .

هذا هو التفكير الاول الذى سيطر بلا شك على تقدم علم الاجتماع عند جورفيتش ؛ ذلك ان نقطة البدء عند الكثيرين كانت تتمثل فى التمييز بين الفرد والجماعة ، اما بقصد اعطاء الفردية امتيازا خاصا ، واما بقصد تمييز الجماعية على الفردية . لكن كان معنى هذا البقاء فى اطار مغلق ،

منطو على نفسه ، وكان معنى هذا ايضا تجاهل التداخل المتبادل بين الوعى الفردى والوعى الجماعى ، لكن الحق أن الـ « نحن » توجد فى المرتبة الأولى ، اما الفردى والاجتماعى فيستمدان وجودهما منها ويتمايزان . لهذا يعيب جورفيتش على سارتر أنه لم يقر وجود الـ « نحن » ، أى انه لم يهتم بالذوات : وعيها وسلوكها وتفسيرات التحاماتها الجزئية والمشاركة المباشرة من جانب الأفراد فى التجمعات التلقائية ، لكن هذا لا يعنى عند جورفيتش التسوية بين الفرد والنحن ، انهما حقيقتان تشارك احداهما فى الأخرى لكن كلا منهما غير قابل لأن يرد الى الآخر ، انهما يمثلان الواحد والمتكثر فى الآن نفسه .

ان الانسان والمجتمع ينظر اليهما كذات وكموضوع بالتبادل ، وهنا يقول « كولى » بحق انهما « توامان » ، وهذا ما يطلق عليه جورفيتش تبادلية الآفاق ؛ وهى مصادرة اساسية فى كل تفكيره . فلقد طالما قام الفلاسفة بتحليل « مستويات » الحياة الفردية . مثال ذلك فينلون وباسكال وبيران وارسطو .. وكلهم ميزوا « ثلاثة انواع من الحياة » الحيوانية والبشرية والالهية . ونفس الشىء ينطبق على مستويات الحياة الاجتماعية فى علاقتها بمستويات الحياة الفردية .. لكن مع ضرورة فحصها فحصا علميا بعيدا عن كل حكم قيمى . فأهم ما يميز علم الاجتماع هنا أنه دراسة للطبقات الاجتماعية ويقول جورفيتش فى هذا : نحن لا نبحث لا عن جواهر مادية مرتبة بعضها فوق بعض ، ولا عن اكتشافات للكائن الاجتماعى بصفته هذه ، بل نبحث عن اطر تصوراته السلوكية التى تقترب من موضوعات الواقع وتصلح للبحث الاجتماعى . ان علم اجتماع العمق ــ الذى اسسه جورفيتش ــ ينشئ الواقع الاجتماعى ويحدده فى طبقات تتفاوت فى سطحيتها وعمقها ، ولكنها تتفق كلها فى أنها قابلة لأن تكون نقط انطلاق لدراسة الظواهر الاجتماعية الكبيرة او الشمولية « وعلى هذا الأساس يحلل جورفيتش مختلف صور الحياة الاجتماعية » فاذا التفتنا فى الوجود الاجتماعى الى طبقته الأكثر سطحية حيث نلتقى بضغوط القواعد والواجبات ، فسنلتقى فيها **بالجمهور** ، وفى تجربتنا مع القيم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة نلتقى **بالمجتمع** ، واخيرا فان تجربة الحرية حيث يشتد التلاحم بين الذوات الواعية ويختفى الضغط ، هذه التجربة تؤدى الى وجود « الجماعة » . ولو أنه من الضرورى فى كل هذا ان نتجنب كل حكم معيارى ، ونخلص تعبير « الجمهور » مثلا من كل معنى به ذم ، وتعبير « تجمع » من كل معنى به مدح ، اذ ليس الأمر هنا امر تسلسل هرمى للقيم توضع فيه القيم الأعلى مرتبة فى أول السلم تليها التى أقل منها وهكذا ،

لكنه امر معرفة . وهذه المعرفة تفترض اننا لا نفرض على الآخرين معرفة مزعومة من داخلنا ، بل تفترض اننا نعرف ، فى نفس الوقت ، وبنفس الحركة، انفسنا والآخرين ، وال « نحن » التى تربطنا وتجمعنا .

واضح ان هذا المنهج الذى تفترضه تلك التحليلات جدلى ، وانه يلجأ الى وسائل اساسية هى : التكميلية ، والتضمن المتبادل ، والازدواجية الملغزة ، والاستقطاب ، وتبادلية الآفاق . فالألغاز موجودة دائما وفى كل مكان من الوجود البشرى . والحرية والضرورة لا توجدان منفصلة احداهما عن الأخرى بل هما فى دائرة متوسطة بين الضرورة الخالصة والخلق غير المحدود ، والأمر الذى يؤدى فى الوقت نفسه الى تحلل الواقع . ومع ذلك فانه يمكن أن يظل الجدل مجردا . وجورفيتش يرى ان وظيفة الجدل قائمة فى انه يمهد الطريق الى التفسير لكن من الخطأ ان يصبح هو التفسير ذاته . ولهذا علينا ان نخلص الجدل من طابعه التزمتى . وجورفيتش قد أفاد من ماركس دائما ، لكنه خلصه من تزمته الجامد . هنا يقول جورفيتش : « الويل للفيلسوف الجدلى الذى يقع فى فخ التزمت عندما يتناول بحث اجراء وظيفى جزئى ، لأنه بهذا يكون قد عزل نفسه عن التجربة ، وهى التى تظل الحكم الوحيد للاجراء موضع البحث ؛ وبهذا أيضا يكون قد القى الجدل الذى اراد اول الأمر ان يستخدمه لصالح البحث فى هاوية ليس لها من قرار » . ان رسالة الجدل قائمة فى رفضه لكل تزمت وجعله مستحيلا ، واذا كانت له علاقة وثيقة بالتجربة ، فان التجربة الصحيحة هى تلك التى تحطم باستمرار أطرها الارشادية التى تحاول ان تجمدها . ان الارادة الرامية الى أن نظل أبدا مخلصين للتجربة تتحدد وتعرف بأنها « فوق العلاقات » ، أو بالأحرى « فوق التجريبية » . اذ أن من ضمن القواعد الأساسية لهذا المنهج « الا نستبعد ــ رغم سيطرة « الشمول الكامل ــ » الحقيقة التى تقول بأن هذا الشمول الكامل يسمح بوجود الدرجات اللانهائية تقريبا ، وان نأخذ فى اعتبارنا اسسا وظواهر اجتماعية كاملة كما لا جزئيا ، وان نأخذ فى حسباننا صراعات داخلية وخارجية اهمها صراع الطبقات والتناقضات القائمة بين العناصر البنيوية ، التى لم تتجمد فى قوالب، ولكنها تكون دائما قابلة للبناء ، وأخيرا نأخذ فى حسباننا كذلك ان البنيات توجد فى قلب ظواهر اجتماعية شاملة تتعدى وجودها هى » . ان هذه **الواقعية الجدلية وفوق التجريبية** هى التى تضفى على علم الاجتماع صفة علمية وتبقى على التوازن بين التحليلات والتأليف . ان فكرة الظاهرة الاجتماعية الكاملة تفترض أن تكون الوحدة مسيطرة على الكثرة ، لكن هذه الوحدة لابد وأن تكون مركبة معقدة . فالعلم ليس علم العموميات ، بل هو علم « الخفى »

المختفى .. كما يقول باشلار . وهذا صحيح تماما بالنسبة لعلم الاجتماع الذى يتعين عليه دائما ان يضع كثرية مفهوماته فى مواجهة تشابك الكل ، وان يدمج المحتويات الملموسة فى نفس نمط معين او نفس اطار اجتماعى معين .
وما من شك فى ان الخطر الذى يهدد علوم الاجتماع اليوم اكثر من غيره انما هو محاولات صبغها بصبغة فنيـة أو تقنية مصطنعة ، بحيث نقول أن هنـاك ناحية اقتصادية ، واخرى ادارية ، وثالثة سياسية الخ .. ومن واقع معرفة فنية تقنية ، وكذا من واقع استخدام وسائل وطرائق محددة يطلق عليها اليوم : الاحصـاء ، البحث ، التنقيب ، جس النبض ، الاختبـار .. الخ أما مجهود جورفيتش فانه ينحصر ــ على عكس ذلك فى الدفاع عن اهمية النظرية فى المعرفة ، وذلك مع تخليصها من كل وجود سابق ، وفى نفس الوقت العمل على صبغ المفهومات بصبغة جدلية حتى يجعلها دائما اكثر اتفاقا مع التجربة ..

المراجع

GURVITCH (Georges), L'idée du droit social (Sirey).

— Expérience juridique et philosophique pluraliste du droit (Pédone).

— Déterminismes sociaux et liberté humaine (Presses Universitaires de France).

— La vocation actuelle de la sociologie (Presses Universitaires de France).

— Dialectique et sociologie (Flammarion).

— Traité de sociologie (en collaboration) (Press Universitaires de France).

— Prodhon (Presses Unuiversitaires de France).

GURVITCH (Georges), Cahiers internationaux de Sociologie (dirigés par G. GURVITCH, qui y a publié de nombreux articles).

— Nombreux cours ronéotypes au Centre de Documentation Universitaire.

Sur Georges Gurvitch :

TOULEMONT (Rene), Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de Geogres Gurvitch (Ed. Nauwelaerts)

خاتمة :

أستاذ الفلسفة

فى الوقت الذى يحاول فيه البعض التهوين من قيمة تعليم الفلسفة يجدر بنا أن نتساءل ، لا عن الفلسفة ذاتها فقط ، بل عن استاذ الفلسفة . ان الصف المدرسى الذى يطلق عليه « صف الفلسفة » فى التعليم الثانوى لا يوجد الا فى فرنسا . ونحن نجهل جميعا كيف نشأت فكرته ؟ وما أصله ؟ وما تقاليده وقواعده ؟ والصور التى عاشت بها اساتذته ؟؟ لقد كتب اندرية كانيفيز فى هذا كتابا من مجلدين يجدر معرفتهما ، ولكى نفهم الموقف الحالى للفلسفة الفرنسية والأخطار التى تهددها ، يتعين علينا ـ وهذه انجح وسيلة ـ ان نتأمل بعض الشىء فى هذا التاريخ الطويل لأولئك الذين مكنوا الفلسفة من حالة النضج التى نراها عليها اليوم ..

معروف ان احوال الفيلسوف المعلم فى العصور القديمة كان محددا بالنظام العام للتعليم وللمجتمع كله .. فقد كان استاذ الفلسفة موظفا جامعيا لا يلفت النظر الى نفسه ، او ، على عكس ذلك ، يتمتع بشهرة خطيرة ترجع الى التشكك فى امره وفى احتمال كونه « خائنا » ، فالتفكير الفلسفى هو الرجوع الى التفكير الشخصى ، ولذا كان مصدر خوف لكل المجتمعات فانه ـ كما يقول الآن لاتو ..د غير خطوة واحدة من الخوف الى الغضب ، ومن اليسير تماما الانتقال من هذا الى ذاك . وفضلا عن هذا ، فان هناك خطرا آخر ينجم من وراء التفكير فى الذات ، خطرا ليس فقط ذا طابع اجتماعى ، بل خطرا فرديا كذلك . ودليل ذلك انك تلجأ الى العمل ساعات لتجنب نفسك دقائق من التأمل الذاتى .. ففى كل جماعة ، ولدى كل فرد منا ، هناك مقاومة خفية ضد الفلسفة . والمجتمعات التحررية وحدها هى التى تسمح بمثل هذه المواجهات بين الفرد ونفسه ، او بين الفرد والجماعة ، وهى وحدها التى تقدم للشباب تعليما رجوليا ليس فقط لخدمة مجتمع من المجتمعات ، بل من اجل المصير العام ، للبشرية كلها ، كما كان يقول كانط . ولقد كان من الضرورى أن ننتظر عام ١٨٧٥ حتى نتمكن من القول بأن الانسان فى وسعه أن يكون أستاذا

وفيلسوفا فى نفس الوقت ، وذلك على يد جول سيمون ، عندما أوكل اليه اعادة تنظيم التعليم ، فاعلن ان المدرسين اساتذة وليسوا موظفين . وكان اوجست كومت قد اكد ان اى نظام لا يستطيع ان يستمر بدون وجود هيئة توفر لها كل اسباب الاحترام والكرامة . واذا كانت الجمهورية الثالثةالفرنسية فى بدايتها قد استطاعت ان تنجز اعمالا هائلة ، فلم يكن ذلك الا لانها كانت قد استعانت بتلك الهيئــــة المحترمة من المعلمين ، ومن اســـاتذة الفلسفة ، حزب المثقفين ، الذى كثيرا ما شنت عليه الهجمات ، وقد آن الأوان لأن ترد له كرامته . ولعل ازمة الديمقراطية الحالية ترجع الى انعدام وجود « هيئة » سياسية محترمة من هذا الطراز .

كان تعليم الفلسفة فى العصور الوسطى يسير جنبا الى جنب مع تعليم قواعد اللغة والآداب فى كليات الآداب ، باعتبارها المصدر الذى تستقى منه المدارس الثانوية مدرسيها . ولما جاء القرنان الثانى عشر والثالث عشر ، كان الحاصلين على درجة استاذ فى الفنون – وكانوا كثيرين – وكان هناك رجل مستقلا ، بدرجة نسبية ، يقوم بتعليم العلوم الفلسفية فى مبنى مستاجر بشارع « فوار » على هضبة سانت جنفييف . . لعدد من طلبة من شتى الاعمار وجميع الأوساط . كان عصر حرية كبرى . . وكان هناك اساتذة يتبعهم الطلبة ويستمعون اليهم حسب قيمتهم . . يعلمون الجدل الفلسفى بمضمون منطقى واخلاقى ، ويعلمون الميتافيزيقا التى بدات تظهر استقلاليتها من حيث انها كانت لاهوتا عقليا . لكن اخذت الجامعة بعد هذا تتفتت شيئا فشيئا الى مدارس ثانوية ، ولم يتمكن « علم » من المقاومة بشدة الا الفلسفة . وفى القرن الخامس عشر ، القى بها فى التعليم الثانوى بدورها فاصبحت تمثل المرحلة النهائية لدراسات الفنون . على أن اساتذة الفلسفة فى العصور الوسطى لم يكونوا عديمى المزايا ، رغم ما كانوا عليه من مبالغة فى التجريد والدقة . ومن واجبنا اليوم ان نعترف بفضلهم ، لانهم هم الذين خلقوا تقليدا ساعد فى تثبيت أقدام « الدراسات الانسانية » سرعان ما انتصر . . وجاء القرن السادس عشر ، فحصل الاستاذ فى العلوم الانسانية على مكانة فاقت مكانة استاذ الفلسفة . فحل شيشرون محل ارسطو . وهذا الصراع بين الفلسفة وعلوم البلاغة والخطابة فى مهمة قيادة العقول ، يمثل حتى يومنا هذا احد الاسباب العميقة فى توتر الجو الذى يسود التعليم عندنا .

على انه اذا كانت مكانة العلوم البلاغية والخطابية قد اصبحت مرموقة ، الى الحد الذى ادى الى ان القى بالفلسفة الى ركن مهمل ، فان اليسوعيين (الجزويت) احتفظوا بهذه الأخيرة فى دراساتهم وتعليمهم ، وهم الذين طبعوا

التعليم الفرنسي العام بطابعه الرئيسي الذي جعله يحتفظ بتدريس الفلسفة في نهاية المرحلة الثانوية . ولكن اليسوعيين كانوا قد اتخذوا لأنفسهم بعض مظاهر الحيطة من اهمها انه كان يتعين على الاساتذة قبل ان يشرعوا في تدريس الفلسفة ، متابعة درس اللاهوت مرتين . ورغم ذلك كانت دراسات الفلسفة

تستمر ثلاث سنوات من حيث المبدأ ، وعمليا سنتين . كان هذا التعليم مدرسيا منظما ، في العام الاول كان يدرس علم المنطق والأخلاق وعلم الانطولوجيا او الوجود العام ، وفي الثاني اللاهوت وعلم النفس ، واخيرا مبادىء الرياضيات وعلم الطبيعة .. وهكذا نرى ان العلوم بالرغم من انها كانت تابعة للفلسفة الا انها كانت مرتبطة بها . وكانت اعمار الطلبة تتراوح بين ١٦ ، ١٨ سنة ، ولو ان ديكارت بدا دراسة المنطق وكان عمره ١٤ عاما وانتهى منها في مدرسة لا فليش وعمره ١٧ عاما ، وعندما حصل نيكول عام ١٦٢٤ ومالبرانش عام ١٦٥٦ على درجة استاذ في الفنون لم يكن قد تجاوز ايهما تسعة عشر عاما . وانتهى بوالو من تعليمه وعمره ١٧ عاما . وهنا يلاحظ ان الاستاذ كان يوزع مقدما برنامج دروسه على رؤسائه دون ان يكون له الحق ، لا في الارتجال ، ولا في التغيير أو في التعديل . وخلت الدراسات المكتوبة التي كان يطلب الى التلاميذ حفظها عن ظهر قلب .. حلت محل التعليم الشفوي الذي كان مليئا بالحيوية . ومع ان هذه الدروس المملاة كانت تخطيطية ومجردة ، الا انها لم تكن تخلو من قيمة ، لانها لم تكن اساسا بلاغية ، بل على العكس كانت « هادئة » غير خطابية ، وبقدر المستطاع ــ بعيدة عن علوم اللاهوت . وما من شك في ان هذا التقليد يستحق الاحترام رغم كل شيء ، لما كان فيه من قوة وتشدد ، واحتقار لكل ما ينطوي على المبالغة الواهية .

لم يكن في المستطاع ان يستمر الحال هكذا في القرنين اللذين سبقا الثورة الفرنسية : فقد جاءت رياح هبت من الخارج ، واخذ كل من ديكارت ومالبرانش ومن بعدهما لوك ، في اختراق الحوائط السميكة ..وقد انقذ بوالو الديكارتية من الادانة بما كتبه في « قرار مضحك ضد العقل » . وقال : جاء منذ سنوات عدة مجهول اسمه العقل ليدخل بالقوة في كليات جامعتنا على ايدي مجهولين يتخذون لانفسهم اسماء : الجانسنيين ، والديكارتيين ، والمالبرانشيين ، مجهولين لا ايمان لهم ، ارادوا ان يفحصوا ويطردوا ارسطو . لكن لم تؤدي هذه التدخلات الا الى مزيج سيء مع علوم العصور الوسطى . واصبحت الدراسات يعوزها التماسك ، وفقدت الاقتراب من الواقع ومن الحياة . وبوجه خاص اصبح ينظر الى الاساتذة شيئا فشيئا على انهم خدام التقاليد المسيحية وعملاؤها التربويون ، واصبحوا مسئولين عن اقوالهم ودروسهم ونظرياتهم التي يدافعون عنها امام تلاميذهم .

وجاء الانفتاح العقلانى العظيم على يدى الثورة ، واعاد كانيفيز لأصحاب النظريات كرامتهم من امثال كابانى وديستوت دى تراسى . لكن لم يدم هذا طويلا ، فقد جاء نابليون يريد انشاء « دولة مركزية » على غرار « جماعة يسوع » .. وكانت فترة آلام شديدة ، محنة ، بالنسبة للفلسفة الفرنسية ، دامت قرابة قرن من الزمن . فها هو ذا الامبراطور يريد مذهبا يرمى الى تقوية سلطة الدولة .. واتى فيكتور كوزان ، هذا « البقية من العقل » فحسب ، ليعطيه هذا المذهب .. وجاء القرن التاسع عشر ليقوم المعلمون بتدريس ودراسة روحانية تلفيقية غامضة ترمى الى توكيد الحرية واثبات وجود الله وخلود النفس .. وفى الجانب الآخر فيكتور كوزان يشبه هؤلاء الأساتذة بفصيلة من فصائل الجيش . ورأت الأداة الحكومية ان تتدخل لتفرض مذهبا، فما كان من المفكرين ، من ذوى الأعمال الفلسفية الخلاقة من امثال كونت ورونوفييه وبيران ، الا أن ابتعدوا او ابعدوا عن الجامعة ... وطرد « تين » منها . فى عام ١٨٥٢ نص فى قرار حكومى على ما يلى « ان وزير التعليم العام يعين ويفصل .. » ، ولم يأل جهدا فى استخدام سلطاته .. حتى الغيت دراسة الفلسفة والغيت درجة الأجرجاسيون فى الفلسفة ، ولم تعد الا عام ١٨٦٣ على يدى فيكتور دوروى . ورغم ذلك ظل المعلمون يقومون بما استطاعوا عمله .. ظلوا يمارسون التفكير التحررى الطليق ويحنون ظهورهم للعاصفة محاولين فى الوقت نفسه أن يوضحوا ما يريدون همسا أو بين السطور وقد تعلم الشبان الذين انخرطوا فى صف الفلسفة على الأقل ، ومن واقع هذه الأحوال ، ولو مرة واحدة فى حياتهم ، انه يوجد وسط تلك الهيبة الكبرى التى تتمتع بها الأعمال التجارية والصناعية والوظائف الكبرى.. يوجد أناس ليس لهم هدف نفعى.. ولعل من تناقضات ذلك العصر ان حق التفكير الحر قد أصبح شيئا معروفا قائما فى أذهان المدرسين والاساتذة وبعض الطلبة ، هذا فى وقت حرمت فيه الحقيقة من حق الاقامة .

وجاء عام ١٨٧٠ لتسأل الجامعة نفسها ، ولتحاسب ضميرها . هذا ، ورغم العداء الذى ظهر فى فرنسا ضد المانيا الظافرة ، فقد اتخذت فلسفة كانط طريقها الى العقول لتعمل على تجديد الفلسفة الفرنسية فى فترة من أمجد فتراتها على أيدى تلك الاسماء الكبرى : لاشلييه ، هاملان ، بيرجسون ، برونشفيج ، بلونديل ، بوترو الخ .. وحملت الجمهورية الثالثة الطمأنينة لمعلم الفلسفة حال ممارسته لمهنته ، وقدمت له راحة الضمير وحق قول الحقيقة : واصبح فى الامكان ان يفكر الاستاذ مع تلاميذه وامامهم . ولقد كتب شارل بيجى فى هذا يقول : « فى ذاك الوقت، وفى شيء من مبالغة مزدوجة، كان الحاصلون على درجة الاجرجاسيون فى الفلسفة كلهم فلاسفة ، كما هو

الشان اليوم من حيث انهم جميعا علماء اجتماع » . ولعل الميزة الكبرى التى ساعدت فى رفع شان استاذ الفلسفة اذ ذاك - ولدينا عليه مثل عظيم هو « لانيو » - ان الفيلسوف كان يجمع فى جنباته بين التفكير المرتفع العظيم والأخلاق النقية الخالصة. انه هذا العصر الذى ظهرت فيه « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » وفهم المدرسون معنى دورهم فى الحياة والمجتمع ، فصاروا دعاة لدين جديد فى عصر جديد .. دين هو خليط من البروتستانتية التحررية والأخلاقية الكانطية والتحمس الديموقراطى . وكانت المرحلة بين عامى ١٨٧٥ ، ١٩١٤ زمن «الفيلسوف» القس . ولقد كتب الناقد تيبوديه يقول فى هذا الصدد : « يوجد فى الاتجاه الفلسفى مبدأ مشابه للاتجاه الدينى ، ورغم ان فلانا قد حصل على الأجرجاسيون فى الفلسفة ، ورغم انه اصبح بعد ذلك عضو برلمان ، او مديرا لمصرف ما ، تجده وقد عرف كيف يمكن ان تكون عظمة البشر ، وحياة البشر ، وعرف كيف اصبح رغم وظيفته الجديدة خادما للانسان وللعقل .. وما من شك فى ان الجامعة قد نظمت امتحاناتها بحيث تجعل هذه الحال ممكنة » .

ما من شك فى ان الموقف فى مطلع هذا القرن كان موقفا فريدا فى نوعه . لكن الأمر الذى لا يزال صحيحا هو ان الفلسفة اليوم هى - على أقل تقدير - احساس ثقافة العصر بذاتها .. هذا بمعنى ان بلدا يفقد الفلسفة لابد وأن يكون قد فقد الشعور بوجوده . ان تعليم الفلسفة يقدم للشبان فائدتين : اولاهما انه يعلمهم كيف ينقدون (الأمر الذى لا يعنى رفضا او تنديدا ، بل يعنى غربلة وبحثا وفحصا وتنقيبا) . ينقدون الأفكار التى يتلقونها ، والتقاليد التى تنقل او تنتقل اليهم . وثانيهما ، ومن حيث ان الرفض لا يمكن الا ان يكون منهجا لخدمة موقف ايجابى اسمى ، فالطالب يتعلم كيف يتخطى التقليد والتجديد على السواء بقصد التوصل الى حالة من الانسجام بين الفكر والعمل يزداد رسوخا شيئا فشيئا . ان التفكير الفلسفى يفترض اعدادا مزدوجا ، اعدادا أدبيا وعلميا فى آن واحد . وهو اعداد ضرورى لنمو العلوم وتقدمها . حقا ان التفكير الفلسفى لا يكشف عن الحقائق الجزئية ، وهو من هذه الناحية يمكن ان ينظر اليه على انه لا يقدم معرفة ما . لكن هذا لا يعنى انه تفكير ذاتى ، بأى معنى تهكمى لهذه الكلمة . بل هو طريقة معينة لتفهم احوال البشرية فى عمومها وفى شموليتها .. وقد لا يكون من حق هذا التفكير ان يزج بنفسه فى الحقائق الجزئية التى تبحث فيها العلوم ، لكن - هذا التفكير - هو الذى يبحث فى أساس كل حقيقة .. وبأسلوب كانطى ، نقول انه « ليس عملا من أعمال ملكة الذهن ، بل ملكة العقل .. » ولذا كان لا مناص منه بالنسبة الى كل فرد وكل أمة يريدان المحافظة على العقل .

المراجـع

CANIVEZ (André), t. I : Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIXe siècle; t. II, Jules lagneau (Belles-Lettres).

التصميم الاساسى للغلاف: أسـامـة العـبـد
الإشـــراف الـفـنـى: حـسـن كـامـل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة